Terry Eagleton

Materialismo



Acceso abierto

PENÍNSULA ATALAYA

Ediciones Península
Madrid - 2017
ISBN: 9788499426396
Ed. digital 2017

ÍNDICE

SINOPSIS

Es difícil sustraerse al encanto de Terry Eagleton y a su forma de abordar cualquier cuestión literaria o filosófica. La suya es una mirada reveladora, intelectualmente estimulante, revulsiva. En *Materialismo,* Eagleton compara de un modo nunca visto hasta ahora los valores y creencias de tres materialistas muy distintos: Marx, Nietzsche y Wittgenstein, y traza sorprendentes comparaciones entre sus filosofías, al tiempo que recorre una amplia variedad de temas, desde la ideología y la historia al lenguaje, la ética y la estética.

Sin perder de vista el rigor ni el humor —«a diferencia de Marx, Nietzsche no sería el compañero ideal para ir de bares»—, Eagleton ejecuta aquí una brillante introducción al concepto filosófico de materialismo y a su relevancia en la ciencia y la cultura contemporáneas, y demuestra, de paso, de forma contundente que es nuestra actividad corporal lo que hace posible el pensamiento y la conciencia.



A la memoria de Leo Pyle

PREFACIO

Este es, entre otras cosas, un libro acerca del cuerpo, pero no (al menos así lo espero fervientemente) de la clase de cuerpo hoy en boga en el ámbito de los estudios culturales y que, como tema de debate, ha llegado a resultar limitado, exclusivista y repetitivo hasta el tedio. Así pues, existe cierto subtexto polémico en el presente estudio en la medida en que busca examinar unos modos de «criaturidad» humana que la ortodoxia posmoderna ha marginado en gran medida, pero que se dan en todos los cuerpos independientemente de, digamos, el género y la etnia. Estoy convencido de que ese descarado universalismo habrá de resultar bastante escandaloso para los comisarios del discurso cultural contemporáneo.

Pareciera que aquellos alumnos de posgrado de todo el mundo que en estos tiempos no se dedican al estudio de vampiros y novelas gráficas se ocupan del cuerpo, pero de maneras que excluyen ciertos planteamientos productivos respecto al tema. Como de costumbre, quienes cantan las excelencias de la inclusividad se muestran notablemente ignorantes de lo mucho que deja fuera la propia jerga por la que ellos mismos optan. Los estudios culturales tratan sobre todo del cuerpo étnico, genérico, *queer*, hambriento, construido, perecedero, decorado, discapacitado, cibernético, biopolítico; del cuerpo como objeto de la mirada sexual, sede de placer o dolor, dotado de poder, disciplina o deseo. En cambio, el cuerpo humano del que se ocupa este libro es de un tipo más rudimentario. Para empezar, no se trata de una construcción cultural. Lo que se predica de él vale tanto en Camboya como en Chentelham, tanto para la mujer belga como para el hombre de Sri Lanka. Si se da en el caso de Hillary Clinton, también se dio en Cicerón. Es probable que solo aquellos dogmáticos

posmodernos para los cuales, por asombroso que parezca, toda pretensión de universalidad es opresiva (a excepción de su pretensión concreta) se sientan escandalizados por semejante planteamiento.

En el ámbito de los estudios culturales se han producido algunas ideas valiosas sobre el cuerpo, pero no parece existir consciencia de su propia historia política al respecto, bastante deprimente, por cierto. Una de las fuentes principales sobre el tema es la obra de Michel Foucault, cuyos escritos marcan también una crisis de la izquierda revolucionaria que se dio a finales de la década de 1960. Fue en el momento en que ciertas formas más ambiciosas de política radical parecían haber vacilado, repelidas por poderosas fuerzas de derechas, cuando el materialismo histórico cedió el paso al materialismo cultural y cuando cierto interés por el cuerpo empezó a cobrar fuerza. Si ello sirvió para desafiar a una política izquierdista demasiado cerebral, distanciada de los sentidos, también tuvo su peso a la hora de desplazarla. Así, como ocurre con cualquier fetiche, ese cuerpo concreto sirve para rellenar un vacío. La relación entre el cuerpo y la política socialista la mantuvieron en la agenda política ciertas corrientes pioneras del feminismo. Pero en la década de 1980 la discusión sobre el socialismo cedía terreno en beneficio de la discusión sobre la sexualidad, y una izquierda cultural que ya, en su mayoría, callaba vergonzantemente respecto a la cuestión del capitalismo se mostraba cada vez más vociferante respecto a la cuestión de la corporalidad. Más adelante, sin embargo, cuando nos adentremos en la obra de Marx, veremos que ambas cosas no tienen por qué entenderse como alternativas.

Doy las gracias a los dos lectores anónimos que aportaron comentarios muy válidos a un primer borrador del presente libro, entre otras la sugerencia brutal de uno de ellos de que suprimiera las primeras cuarenta páginas. En mi opinión, esa amputación ha beneficiado enormemente mi trabajo. Mi correctora, Rachael Lonsdale, de Yale University Press, ha llevado ya a imprenta media docena de obras mías, con su don innato para detectar cabos sueltos e incoherencias de estructura. Es la mejor de mis correctoras, y estoy en deuda de gratitud con ella.

T. E.

1

MATERIALISMOS

El materialismo se presenta en varias formas y tamaños. Existe en versiones más estrictas y en otras más laxas. Sin embargo, dadas las imponentes dimensiones del tema que nos ocupa, por no hablar de mis propias limitaciones intelectuales, este libro tratará solamente de algunas de esas corrientes del materialismo. No me interesan ciertos aspectos altamente técnicos sobre el monismo, el dualismo, el eliminativismo ni el problema mente-cuerpo en general, sino unas formas de materialismo que son, en cierto sentido amplio, sociales o políticas, y sobre las que la neurociencia, en gran medida, no ha aportado nada demasiado estimulante.

Si eres de los materialistas que sostienen que las condiciones materiales marcan ritmo en los asuntos humanos, tal vez persigas modificar dichas condiciones con la esperanza de que así tal vez consigas alterar lo que la gente piensa y hace. Si tu materialismo es de tipo determinista, el que considera a hombres y mujeres como seres totalmente condicionados por su entorno, tal vez el presente proyecto te resulte prometedor. El problema es que, si los individuos son meras funciones de sus entornos, ello también debe afectarte a ti, en cuyo caso, ¿cómo vas a actuar para transformar ese contexto si tú mismo eres producto de él? A pesar de estas perturbadoras cuestiones, el materialismo se ha aliado tradicionalmente (aunque no exclusivamente) con el radicalismo político. Materialistas empiristas como los pensadores ingleses del siglo XVIII David Hartley y Joseph Priestley sostenían que la mente estaba constituida por

impresiones sensoriales; que las impresiones sensoriales nacían del entorno de cada uno, y que, si se conseguía dar a ese entorno otra forma a fin de generar los datos sensoriales «adecuados», el comportamiento humano podría modificarse drásticamente a mejor.[1] Desde el punto de vista político, no se trataba de un proyecto inequívocamente progresista. Marx señaló más tarde que la alteración planteada solía estar al servicio de las necesidades e intereses de los gobernantes, y no tardó en detectar el trasfondo político implícito en esa teoría del conocimiento.

Existe un vínculo entre radicalismo y materialismo en parte del pensamiento de izquierdas de la guerra civil inglesa, como también existe en la obra de Baruch Spinoza y en los *philosophes* de la Ilustración francesa. Se trata de un legado que llega hasta Marx y Engels, y que germina, en nuestra época, en los trabajos de teóricos tan disidentes como Gilles Deleuze. (Darwin, Nietzsche y Freud también son materialistas radicales, pero no pensadores de la extrema izquierda.) Aunque el término «materialismo» se acuñó en el siglo XVIII, la doctrina, en sí misma, es antigua,[2] y uno de sus primeros exponentes, el filósofo griego Epicuro, fue el tema de la tesis doctoral de Marx. Este admiraba la pasión de Epicuro por la justicia y la libertad, su aversión a la acumulación de riquezas, su actitud ilustrada en relación con las mujeres y la seriedad con la que se tomaba la naturaleza sensible de la humanidad, todo lo cual consideraba en concordancia con su visión filosófica. Para Epicuro, como para la Ilustración, el materialismo significaba, entre otras cosas, liberarse de sacerdocios y supersticiones.

Para Isaac Newton y sus colegas, la materia era algo bruto, inerte («estúpida», la llamaba él), y como tal debía ser puesta en movimiento por el poder externo de la voluntad divina. Ese planteamiento afecta al cuerpo humano. Es probable que quienes ven el cuerpo humano casi como ven un cadáver sientan la necesidad de añadirle una entidad fantasmal, de galvanizarlo para que pase a la acción. Siendo, como es, burdo e indolente, no es probable que se active solo. En ese sentido, las mentes y las almas incorpóreas son, entre otras cosas, un intento de compensar la crudeza del materialismo mecanicista. Si se adoptara una visión menos mecanicista de la cuestión, tal vez aquellas resultaran del todo superfluas. Si espíritu y naturaleza son dominios distintos, entonces aquel es libre de ejercer su influencia sobre esta. Según el planteamiento

newtoniano, las fuerzas espirituales gobiernan la naturaleza casi como los monarcas y los déspotas gobiernan sus Estados.

Por el contrario, el linaje radical que surge a partir de Spinoza no apela a tan augustas autoridades. La propia materia está viva, y no solo viva, sino que se determina a sí misma, de manera similar a como lo hace el pueblo en un Estado democrático. No es necesario colocar un poder soberano que la ponga en movimiento. Además, repudiar un reino de espíritus es tomarse con inquebrantable seriedad el mundo material, así como el bienestar material de los hombres y las mujeres que este incorpora. No admite desviarse, por la vía de lo etéreo, de la tarea de resolver la pobreza y la injusticia. También permite rechazar toda autoridad eclesiástica, pues si el espíritu está en todo, mire donde uno mire, entonces el estamento sacerdotal no puede atribuirse su monopolio. Y así puede hablarse de una política de la materia.

Ser materialista, en este sentido, es dotar al ser humano de cierto grado de dignidad al considerarlo parte de un mundo material que es idéntico al Todopoderoso. Esa era, al menos, la opinión del panteísta Spinoza. Así, materialismo y humanismo son compañeros de cama naturales. Sin embargo, con los mismos argumentos podría rebatirse a aquellos humanistas más conservadores para quienes existe una brecha insalvable entre la humanidad y el resto de la naturaleza. Semejante superioridad filosófica podría rebajarse señalando la naturaleza tediosa de la humanidad, humildemente acorde con la del mundo material y los demás animales. La humanidad no es la señora de la creación, sino una parte más de su comunidad, y nuestra carne, nuestros tendones, están hechos de la misma materia que las fuerzas que agitan las olas y hacen madurar los campos de maíz. Como señala Friedrich Engels en *Dialéctica de la naturaleza*:

> ... el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a la manera como un conquistador domina a un pueblo extranjero, es decir, como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, nos hallamos en medio de ella y todo nuestro dominio sobre la naturaleza y la ventaja que en esto llevamos a las demás criaturas consiste en la posibilidad de llegar a conocer sus leyes y de saber aplicarlas acertadamente.[3]

No mucho antes, Darwin había dejado al descubierto nuestros humildes orígenes al situar a la humanidad, que habría preferido una procedencia más noble para sí misma, en una red vulgar de procesos materiales.

Así pues, además de la dimensión política del materialismo, existe también otra que es ética. Frente a un humanismo soberbio, esta insiste en nuestra solidaridad con la materia común y corriente del mundo, cultivando así la virtud de la humildad. Consternada ante la fantasía de que los seres humanos se determinan enteramente a sí mismos, nos recuerda nuestra dependencia del entorno y de los demás. «El desvalimiento original de los seres humanos —escribe Sigmund Freud— es [...] la fuente primigenia de todas las motivaciones morales.»[4] Lo que nos hace seres morales no es nuestra autonomía, sino precisamente nuestra vulnerabilidad; no el hecho de estar cerrados en nosotros mismos, sino el de estar abiertos. Fiel a este espíritu materialista, el filósofo marxista Sebastiano Timpanaro apunta:

> Los resultados de la investigación científica nos enseñan que el hombre ocupa una posición marginal en el universo; que durante un periodo de tiempo muy prolongado no hubo vida en la Tierra, y que su origen dependió de unas condiciones muy especiales; que el pensamiento humano está condicionado por determinadas estructuras anatómicas y fisiológicas, y limitado o anulado por determinadas alteraciones patológicas de estas...[5]

Esta clase de materialismo no potencia el nihilismo, sino el realismo. Como en el arte de la tragedia, nuestros logros, si han de estar bien fundamentados, deben implicar el reconocimiento de nuestra fragilidad y finitud. Existen, además, otros beneficios morales derivados de él. Consciente de la imposibilidad de gobernar la materia, el pensamiento materialista defiende el respeto a la otredad y la integridad del mundo, en contraste con el narcisismo posmoderno que no ve más que reflejos de la cultura humana allá donde dirige la mirada. El materialismo se muestra igualmente escéptico ante el prejuicio posmoderno según el cual la realidad es barro en nuestras manos, que puede estirarse, cortarse, destruirse y remodelarse por el poder de una voluntad imperiosa. Se trata de una versión tardocapitalista de la aversión gnóstica por la materia.

Los marxistas como Timpanaro son también exponentes del denominado materialismo histórico, sobre el que nos extenderemos más adelante.[6] Algunos de ellos (a pesar de constituir en la actualidad un grupo menguante) también son defensores del materialismo dialéctico, conocido a veces, de manera más simple, como filosofía marxista.[7] El materialismo histórico, como el propio nombre sugiere, es una teoría de la historia, mientras que el materialismo dialéctico, cuya obra fundacional fue la *Dialéctica de la naturaleza*, de Engels, propone una

visión mucho más ambiciosa de la realidad. Su horizonte teórico es nada menos que el mismo cosmos, lo que sin duda constituye una de las razones por las que, en estos tiempos de pragmatismo, no goza del favor del público. Desde las hormigas hasta los asteroides, el mundo es un complejo dinámico de fuerzas entrelazadas en que todos los fenómenos están interrelacionados, nada permanece inmóvil, la cantidad se convierte en calidad, no hay planteamientos absolutos, todo está constantemente a punto de convertirse en su contrario y la realidad evoluciona a través de la unidad de poderes en conflicto. Quienes niegan esa doctrina son acusados de metafísicos, por asumir que los fenómenos son estables, autónomos y discretos, que no se dan contradicciones en la realidad y que todo es lo que es en sí mismo y no otra cosa.

No está claro qué pensar sobre la afirmación de que todo está relacionado con todo lo demás. Parece haber poco en común entre el Pentágono y un arrebato repentino de celos, más allá del hecho de que ninguno de los dos sabe montar en bicicleta. Algunas de las leyes que el materialismo dialéctico considera operativas en el mundo trascienden la distinción entre naturaleza y cultura, una postura que se acerca embarazosamente al positivismo burgués que el marxismo rechaza. Como expresó de manera triunfante un obrero marxista que conozco, «el agua de las teteras hierve, los perros menean el rabo y las clases luchan». Sin embargo, hay muchos marxistas para quienes el materialismo dialéctico es una forma disfrazada de idealismo, o de absurdo filosófico.[8] Esta era la opinión de un grupo de los denominados marxistas analíticos hace unos años, que tomaron por costumbre lucir camisetas con el lema: *«Marxisme sans la merde de taureau»*, es decir, «Marxismo sin chorradas».

Conviene destacar que los materialistas históricos no tienen por qué ser ateos, aunque muchos de ellos, curiosamente, parecen ignorarlo. Por más que en su mayoría rechazan la creencia religiosa, no suelen reconocer que no existe conexión lógica entre ambos planteamientos. El materialismo histórico no es una cuestión ontológica. No afirma que todo esté hecho de materia y que Dios, por tanto, sea un absurdo. Tampoco es una teoría del todo, como el materialismo dialéctico sí aspira a ser. No tiene nada de acuciante importancia que aportar sobre el nervio óptico ni sobre cómo lograr que el suflé suba como es debido. Se trata de una propuesta mucho más modesta, una propuesta que considera la lucha de clases, junto con el conflicto entre las fuerzas y las relaciones de producción,

como la dinámica de un cambio histórico que marca un cambio de era. También entiende que las actividades materiales de hombres y mujeres se hallan en el origen de la existencia social, visión que no es exclusiva del marxismo. No hay razón para que un judío religioso como Walter Benjamin o un devoto de la teología cristiana de la liberación no secunden ese planteamiento. También ha habido marxistas islámicos. En teoría, uno puede aguardar con impaciencia el triunfo inevitable del proletariado al tiempo que pasa varias horas al día postrado ante la imagen de la Virgen María. Menos sencillo resultaría sostener que la materia lo es todo y creer a la vez en el arcángel Gabriel.

Hay quien ha defendido que el materialismo dialéctico pertenece a una corriente de materialismo vitalista que va de Demócrito y Epicuro a Spinoza, y de este a Schelling, Nietzsche, Henri Bergson, Ernst Bloch, Gilles Deleuze y varios otros pensadores. Una ventaja de dicha creencia es que te permite dejar espacio al espíritu sin caer por ello en el desprestigiado dualismo, dado que el espíritu, en forma de vida o energía, está incorporado a la materia misma. A pesar de ello, al materialismo dialéctico se le ha reprochado ser una forma de irracionalismo. Según esa visión, la realidad es volátil, voluble y en constante mutación, y a la mente, que tiende a dividir el mundo según ciertas categorías algo artríticas, le resulta difícil mantenerse al día de ese constante fluir. La consciencia es una facultad demasiado torpe y aparatosa para poder abarcar lo intrincado de la naturaleza. Si antes era la mente la que adelantaba a la inercia de la materia, esta es ahora algo cambiante que va por delante de aquella.

Hay aspectos del vitalismo que tienden a idealizar y a hacer etérea la materia. Como tales, corren el riesgo de eliminarle el sufrimiento, de apartar la mirada de su dimensión recalcitrante.[9] La materia, según esa visión benévola, ya no es lo que lastima (lo que entorpece nuestros proyectos e impide nuestras metas), sino que, por el contrario, asume toda la finura y maleabilidad del espíritu. Se trata de un tipo de materialismo extrañamente inmaterial. Como destaca Slavoj Žižek, el denominado nuevo materialismo, que defiende ese planteamiento:

> ... es materialista en el sentido en que la Tierra Media de Tolkien es materialista: como un mundo encantado lleno de fuerzas mágicas, buenos y malos espíritus, etcétera, pero extrañamente sin dioses: en el universo de Tolkien no hay entidades divinas trascendentes, toda magia es inmanente a la materia, como un poder espiritual que habita en nuestro mundo terrestre.[10]

Como en el caso de Tolkien, se trata en esencia de una visión pagana. Como expresan los autores de una obra que lleva por título *New Materialisms*, «la materialidad es siempre algo más que "mera" materia: un exceso, fuerza, vitalidad, "relacionalidad" o diferencia que convierte la materia en algo activo, autocreador, productivo, impredecible».[11]

En otro texto de la misma obra, la materia es descrita como «un principio vital que nos habita y que habita nuestras invenciones»,[12] lo que delata su carácter pseudometafísico. Sin embargo, otro de los autores del libro escribe que «la comprensión deconstructiva de la materialidad indica una fuerza que es imposible, algo que aún no es y ya no es del orden de la presencia y lo posible».[13] Con ese «imposible» de ubicua resonancia derridiana, el materialismo parecería estar avanzando rápidamente en dirección a lo apofático o inefable. Rey Chow aboga por un «materialismo actualizado definido sobre todo como significación y tema-en-proceso»,[14] lo que equivale en gran medida a abogar por una idea actualizada de un rinoceronte definido sobre todo como conejo. ¿Por qué «significación y tema-en-proceso» deberían considerarse el principal ejemplo de materialismo?

La materia, dicho en pocas palabras, debe ser rescatada de la humillación de ser materia. Ha de verse, por el contrario, como una especie de materialidad sin sustancia, como algo fluido y proteico, como la idea estructuralista de textualidad. Como en esta, la materia es infinita, indeterminada, impredecible, no estratificada, difusa, flota libremente, es heterogénea e «intotalizable». Eric Santner describe acertadamente ese planteamiento como «una especie de multiculturalismo a nivel celular».[15] A partir de *New Materialisms*, resulta obvio que el tipo de materialismo que defiende es en realidad una especie de posestructuralismo con piel de lobo. Allí donde pensadores como Jacques Derrida dicen «texto», los nuevos materialistas dicen «materia». Más allá de eso, es poco lo que cambia.

Como ocurre con numerosas innovaciones aparentes, el nuevo materialismo no es en absoluto tan novedoso como parece. Comparte la desconfianza del posestructuralismo hacia el humanismo (hacia la creencia de que el ser humano ocupa un lugar privilegiado en el mundo) y persigue desacreditar ese planteamiento con una visión de las fuerzas materiales como algo que fluye indistintamente tanto por el cuerpo humano como por las esferas naturales. Pero

no se puede restar importancia a lo que es específico de la humanidad simplemente animando todo lo que rodea a esta. La materia puede estar viva, pero no está viva en el mismo sentido en que lo están los seres humanos. La materia no puede desesperarse, malversar, asesinar ni casarse. La Luna puede ser en cierto sentido un ser vivo, pero no puede preferir Schönberg a Stravinsky. Las partículas de materia no se mueven en un mundo de significado, como sí hace la gente. Los seres humanos pueden tener historia, pero las amapolas y las gaitas no. Tal vez la materia se active por sí sola, pero ello no puede ser lo mismo que alcanzar las propias metas. La materia no tiene metas que alcanzar.

Si el vitalismo rechaza la visión de la materia como algo bruto, insensible, es en parte porque ello parecería dejar espacio a espíritus incorpóreos. Si reducimos los cuerpos humanos al estatus de mesas auxiliares, tal vez sintamos la necesidad de añadirles un alma impalpable para dar sentido a mucho de lo que dichos cuerpos llegan a hacer. Así, el materialismo mecánico puede convertirse rápidamente en su contrario. En contra de sus propias intenciones, puede despejar el camino para asignar a la humanidad un estatus espiritual. El vitalismo acierta al rechazar la falsa dicotomía entre materia inerte y espíritu inmortal, pero lo hace afirmando que toda la materia está viva, con lo que, sencillamente, lo que hace es elevar las mesas auxiliares al nivel de los seres humanos. Lo cierto es que los hombres y las mujeres no están ni separados del mundo material (como propugna el humanismo idealista), ni son meros trozos de materia (como propugna el materialismo mecánico). Son, ciertamente, trozos de la materia, pero unos trozos de materia de una clase peculiar. O, como dice Marx: los seres humanos forman parte de la naturaleza, lo que equivale a pensar que ambos son inseparables; pero también podemos referirnos a ellos diciendo que están «vinculados», lo que equivale a señalar su diferencia.[16] Algunos materialistas vitalistas temen que subrayar la diferencia entre los seres humanos y el resto de la naturaleza suponga establecer una jerarquía ofensiva. Pero los hombres y las mujeres son, sin duda, en ciertos aspectos, más creativos que los erizos. Resultan también mucho más destructivos, en gran parte por las mismas razones. Quienes ignoran aquello corren el riesgo de ignorar esto.

Los seres humanos son afloramientos del mundo material, pero ello no equivale a afirmar que no se diferencian de las setas venenosas.

Y no difieren de estas por ser aquellos espirituales y estas materiales, sino

porque son ejemplos de esa forma peculiar de materialidad conocida como «animal».

Cuentan, además, con un estatus peculiar en el reino animal, lo que en ningún caso equivale a considerarlo «superior».

El nuevo materialismo, por el contrario, se anticipa en exceso al ver esa consideración de la naturaleza especial de la humanidad como pura arrogancia o idealismo. Es un tipo posmoderno de materialismo. Alarmado ante la idea de que se trate de un privilegio (de una división incapacitante entre las criaturas humanas y el resto de la naturaleza), asume el riesgo de acabar con dichas distinciones por un espíritu de igualitarismo cósmico, al tiempo que pluraliza la materia misma. Al hacerlo, acaba asumiendo el mismo tipo de visión contemplativa del mundo que (como se verá más adelante) Marx le critica a Feuerbach. Uno no escapa de ese planteamiento por considerar que todo es vital y dinámico en lugar de mecánico e inerte.

Si al materialismo reductivo le cuesta hacer sitio al sujeto humano, y no en pequeña medida al sujeto en tanto que agente, a esta «nueva» versión de la doctrina le ocurre lo mismo. Si el materialismo mecánico sospecha que la agencia humana es una ilusión, el materialismo vitalista viene a derrocar al sujeto, soberano absoluto, y a colocarlo en el entramado de las fuerzas materiales que lo constituyen. Sin embargo, al fijar la atención sobre dichas fuerzas, en ocasiones no alcanza a reconocer que se puede ser agente autónomo sin estar mágicamente libre de determinaciones. La autonomía tiene que ver, más bien, con relacionarse con dichas determinaciones de un modo peculiar. Determinarse uno mismo no implica dejar de depender del mundo circundante. De hecho, solo a través de la dependencia (a través de quienes nos alimentan, por ejemplo) podemos acabar alcanzando cierto grado de independencia. El sujeto autónomo establecido por casi todo el pensamiento posmoderno es un hombre de paja. Vivir libre de toda determinación no sería en absoluto libertad. ¿Cómo iba alguien a ser libre para marcar un gol para el Real Madrid si sus piernas no operaran de cierta manera anatómicamente determinada, predecible?

En *New Materialisms*, como en la mayoría de las formas de vitalismo, términos como «vida» y «energía» oscilan ambiguamente entre lo descriptivo y lo normativo. Al designar ciertas fuerzas dinámicas, los autores también tienden a dotarlas de valor, a pesar de que en modo alguno todas las manifestaciones de

la vida, la fuerza y la energía han de ser ensalzadas. No todos los dinamismos son dignos de admiración, como tal vez demuestre la carrera de Donald Trump. La visión de la materia como algo mutable, múltiple y difuso también puede conllevar aversión a unas instituciones sociales y unas organizaciones políticas «restrictivas». Así, resulta posible pasar del nuevo materialismo al antimarxismo en unos pocos pasos, rápidos en exceso.

Algunos de los principales vicios del vitalismo se encuentran en la obra de Gilles Deleuze, un metafísico de pura cepa para el que el Ser consiste en una creatividad inmanente que es a la vez infinita y absoluta, y cuya expresión más elevada es el pensamiento puro.[17] En el universo gnóstico de *La lógica del sentido*, *El Anti-Edipo* y *Diferencia y repetición*, de Deleuze, sujetos, cuerpos, órganos, agentes, discursos, historias e instituciones (de hecho, la realidad como tal) amenazan con frenar esa fuerza virtual, insondable, de un modo bastante similar a lo que tradicionalmente se creía del cuerpo como cárcel del alma. En su mayor parte, Deleuze ve la restricción solamente como algo negativo, visión que refleja fielmente la ideología de mercado, que por lo demás le resulta objetable. La historia, la ética, el derecho, la propiedad, el territorio, la significación, el trabajo, la familia, la subjetividad, la sexualidad cotidiana y la organización política de masas son en líneas generales poderes normalizadores, castradores, regularizadores, colonizadores, como lo son, en líneas generales, para Michel Foucault, admirador de Deleuze. Hay que desconfiar de la unidad, la abstracción, la mediación, la significación, la relacionalidad, la interioridad, la interpretación, la representación, la intencionalidad y la reconciliación. Desde el punto de vista de una *intelligentsia* alienada, es poco lo constructivo que puede descubrirse en la existencia social cotidiana. En cambio, con un puñado de subordinadas calificativas, se nos ofrece una antítesis banal entre lo vital, lo creativo, lo deseoso y lo dinámico (inequívocamente ensalzados) y el reino opresivo de las formas materiales estables (implícitamente demonizadas). El vitalismo cósmico de Deleuze es virulento en su antimaterialismo. La «vida» es una forma que tiende a lo etéreo y que se muestra impávida e indiferente a los seres humanos corpóreos, cuyo logro más elevado pasa por despojarse de su «criaturidad» a fin de convertirse en medio dócil de ese poder implacable. La pregunta capital es cómo podemos librarnos de nosotros mismos. Algunos de quienes aplauden ciertos aspectos del planteamiento de Deleuze lo rechazan de

plano cuando se tropiezan con él, si bien presentado con distinto aspecto, en los escritos de D. H. Lawrence.

Así pues, lo que se nos ofrece es una filosofía romántico-libertaria de afirmación desbocada e innovación incesante, como si lo creativo y lo innovador estuvieran sin matices del lado de los ángeles. Se trata de un universo sin carencias ni defectos, indiferente a la descomposición y a la tragedia. El ser es unívoco, lo que significa que todas las cosas son los rostros de Dios o las facetas de la fuerza vital. De modo análogo, los seres humanos son elevados a un estatus cuasidivino; pero por esa misma razón Dios pierde su trascendencia y se funde con la realidad material, como ocurre en el caso del gran mentor de Deleuze, Spinoza. En lo que Heidegger considera el error característico de la metafísica, el Ser se moldea a partir de seres, por lo que Dios se convierte, como en la idolatría, en un superobjeto todopoderoso. Asimismo, si todos formamos parte de una deidad inmanente, podemos tener acceso a una realidad absoluta simplemente mediante el conocimiento de nosotros mismos, dado que es ese Absoluto el que piensa y siente en nosotros. Soy capaz de conocer la verdad sencillamente consultando mis propias intuiciones.

Sean cuales sean las implicaciones políticas de tal planteamiento, es evidente que no se alinean con el radicalismo, aunque el argumento de *New Materialisms* lo presente precisamente así. En cambio, no cuesta entender lo bien que casa con la naturaleza del capitalismo posindustrial, con un mundo en que la mano de obra y el capital se desmaterializan en signos, flujos y códigos; los fenómenos sociales son móviles, plurales e incesantemente mutables, y las imágenes, simulacros y virtualidades gobiernan sobre algo tan burdamente simplista como lo son los objetos materiales. En ese entorno de infinita plasticidad, el mero hecho de que la materia no sea abordable supone poco menos que un escándalo. Una sociedad materialista no siente gran afecto por lo material, dado que siempre puede exhibir cierto grado de resistencia hacia sus fines. No todo el materialismo vitalista ha destacado por sus políticas progresistas. El mormonismo, que por lo general no se considera el más ilustrado de los credos, es un ejemplo de ello. Para su fundador, Joseph Smith, el espíritu es simplemente una forma mejor y más pura de la materia, una materia «gentrificada», por así decirlo. La materialidad es en gran parte aceptable siempre y cuando resulte difícil distinguirla del espíritu. El nuevo materialismo ha surgido, entre otras

cosas, para reemplazar a un materialismo histórico actualmente pasado de moda. Sin embargo, existen corrientes enteras en su seno que parecen no preocuparse específicamente, como sí hace el materialismo histórico, del destino de los hombres y las mujeres en un mundo de explotación.

¿Qué otras variantes de materialismo se nos ofrecen? Está el materialismo cultural, criatura surgida de la mente del crítico cultural Raymond Williams, que investiga las obras de arte en sus contextos materiales.[18] A pesar de su indudable agudeza, no resulta fácil admitir que se trate de algo más que de una versión politizada de la sociología del arte tradicional, que también se ocupa de cuestiones como los públicos, los lectores, las instituciones sociales y demás. Está también el materialismo semántico, una modalidad de pensamiento en boga en la muy teórica década de 1970 que en la actualidad no está muy de moda. Este defiende que los significantes son materiales (marcas, sonidos, etcétera); que los significados son el producto de una interacción de significantes, y que, por lo tanto, el significado tiene unos cimientos materiales. Ludwig Wittgenstein, como veremos más adelante, ve en el significado la cuestión de cómo los signos materiales funcionan dentro de una forma de vida. Si la vida de un signo está en su uso, y su uso es una cuestión material, entonces ya no es que su sentido vaya algo por detrás, como el alma de un dualista cartesiano se encuentra oculta en el cuerpo. Como Wittgenstein apunta en *Los cuadernos azul y marrón*, sentimos la tentación de imaginar que existe una parte «inorgánica» o material en el manejo de los signos, y también un aspecto orgánico o espiritual que es el sentido y la comprensión.[19] Sin embargo, en su opinión, se trata de una falsa dicotomía. El sentido tiene que ver con lo que hacemos con los signos, con cómo los desplegamos para alcanzar metas específicas en el mundo público. No resulta más invisible que el acto de empuñar un abrelatas. La comprensión es el dominio de una técnica y, como tal, una forma de práctica.[20]

Como ocurre con muchas ideas aparentemente modernas, el materialismo semántico tiene sus orígenes en la Antigüedad. También se encuentra en los escritos de Marx, que observa que «el elemento del pensamiento mismo, el elemento de la expresión vital del pensamiento —el lenguaje—, es de naturaleza sensible».[21] Es la materia (las marcas, los sonidos, los gestos) lo que es

constitutivo de sentido. En *La ideología alemana*, Marx se refiere al lenguaje como a algo que desmonta la distinción entre materia y espíritu, lo que, como se verá luego, también puede decirse del cuerpo. Propinando un sarcástico puñetazo a los idealistas filosóficos, comenta, entre falsos lamentos: «El "espíritu" nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje».[22] «Tarado», «maldición», «preñado»: Marx escribe aquí con el tono satírico de Swift, fingiendo pensar que la pureza del sentido humano se ve contaminada por su medio material, inferior. ¿Acaso pueden conceptos tan elevados como los de ser supremo o formas platónicas llegar hasta nosotros adoptando la apariencia de capas de aire agitado? ¿Acaso no son lo bastante nobles como para existir con independencia del sonido o la escritura? ¿Mediante qué misterio pueden unas humildes marcas negras dispuestas sobre una hoja en blanco designar ideas, intereses y deseos humanos?

«El lenguaje es tan viejo como la consciencia —prosigue Marx—: el lenguaje es la consciencia práctica, la consciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la consciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.»[23] Si Wittgenstein, como se verá más adelante, insiste en la naturaleza pública del lenguaje, así como en su implicación con el resto de nuestra existencia material, Marx anticipa sus ideas, aunque de forma más somera. Si el lenguaje es consciencia práctica, y si los signos que lo componen son materiales, entonces podemos hablar de la materialidad de la consciencia. Pero lo que esa frase significa para Marx no es, en su mayor parte, lo mismo que significa para la neurociencia contemporánea.

El lenguaje no es obra de un solo individuo, por lo que ese emblema de nuestra humanidad presenta un curioso aire de anonimato. Se trata menos de una posesión personal que de un medio en el que nacemos. En su mayoría, los mejores poetas pueden dar voz a sus sentimientos más íntimos solo mediante el recurso a términos que incontables hombres y mujeres han usado incontables veces antes que ellos. Existen, claro está, los neologismos, pero estos solo tienen sentido en relación con significados ya establecidos. Así pues, nos enfrentamos a la paradoja materialista según la cual lo humano nace de lo no humano. Evidentemente, el lenguaje es en cierto sentido una invención humana. Pero se

nos impone con una cierta fuerza implacable. Se trata tanto de una fatalidad como de un escenario de creatividad. Y eso puede decirse no solo del lenguaje; también somos producto de la historia, de la herencia, de sistemas de parentesco, de instituciones sociales y de procesos inconscientes. En gran medida, no son cosas que escojamos. También estos se imponen sobre nosotros como poderes impersonales, aunque (a excepción de la biología) sean, en su origen, creaciones humanas. Así, el sujeto humano es siempre, hasta cierto punto, un extraño para sí mismo, constituido por poderes de los que es incapaz de apropiarse plenamente; y que ello sea así forma parte del planteamiento materialista. Es el idealismo el que parte del sujeto como si este naciera de sí mismo, y al hacerlo no consigue remontarse lo suficiente en el tiempo.

Samantha Frost escribe de manera clarificadora sobre el más destacado de los filósofos políticos ingleses, Thomas Hobbes, y nos cuenta que este da muestras de un sentido cuasinietzscheano de la complejidad insondable que supone nuestra creación. Está atento al sutil entretejimiento de los poderes que nos constituyen (del papel que desempeñan la costumbre, el hábito, la fortuna, la constitución corporal, las experiencias contingentes, etcétera, en la manufactura de los denominados agentes humanos autónomos).[24] Que seamos el producto de tantas fuerzas no equivale a afirmar, en sintonía con los eliminativistas, que la agencia humana sea un mito interesado. Se trata más bien de insistir en que el grado de autodeterminación que puede alcanzarse existe en el contexto de una dependencia más profunda. El hecho de que nuestra carne derive de la carne de otros constituye una muestra palpable de ello. Nada que se considere humano puede surgir de sus propias entrañas. El signo más visible de esa combinación de agencia y dependencia es el cuerpo, que es el origen de nuestra actividad y a la vez es mortal, frágil y tremendamente susceptible al dolor. Si el cuerpo es el medio de la agencia, también es una causa de aflicción. Es lo que nos hace vulnerables además de productivos. Ello es así porque somos terrones de carne de un tipo determinado que nos permite ser agentes históricos; pero ser cuerpo significa también estar expuesto y desprotegido, ser objeto de numerosas influencias incontrolables, incapaz de alcanzar del todo el autodominio. Como comenta Joeri Schrijvers, «estar-en-el-mundo como cuerpo conlleva tanto facticidad como libertad, tanto algo dado, espontáneo, como una constitución activa».[25] No podemos decidir no respirar o no sangrar dado que, como lo

inconsciente (y los procesos somáticos son, en sí mismos, inconscientes), el cuerpo impone su propia lógica rigurosa y anónima sobre nuestras vidas.

En ese sentido, Sebastiano Timpanaro nos recuera que «no podemos negar ni pasar por alto el elemento de pasividad de la experiencia: la situación externa que nosotros no creamos, sino que se nos impone».[26] Considerar que los seres humanos son principalmente agentes no equivale a sucumbir al culto a cierto activismo frenético. Por nuestra condición de animales, somos objeto de varias formas de adversidades y explotación. «En tanto que ser natural, corpóreo, sensible, objetivo —escribe Marx—, [el individuo humano] es un ser sufriente, condicionado y limitado.»[27] Por nuestra condición de racionales y, por tanto, de seres con recursos, algunos de esos males (pero no todos) pueden repararse. El dolor es un recordatorio de la facticidad de la carne, de su terca resistencia al espíritu. El cuerpo es un pedazo de materia que no escogemos, y que puede no resultarnos nunca del todo adecuado. Si bien es nuestro medio expresivo, también retiene su propia densidad y autonomía parcial. Para Jean-Luc Nancy, representa lo que el pensamiento no llega nunca a penetrar del todo, por más que sea el cimiento y el origen de nuestro pensar.[28]

Así pues, en cierto sentido, la propia base material de la subjetividad amenaza con socavarla. En tanto que criaturas de carne, llevamos con nosotros algo de la naturaleza densa, refractaria, de la materia, y la llevamos tan cerca de nosotros como nuestra propia respiración. Según el útil neologismo de Lacan, el cuerpo es «éxtimo». Como la muerte, se trata de un destino que es producto del deseo de otros y que a la vez es íntimamente propio. Si es cierto que es una manera de individuación, no lo es menos que se trata de una condición común y corriente. Lo que nos hace ser inimitablemente nosotros mismos es algo que compartimos con otros miles de millones. Individuarse, tal como observa Marx, es una capacidad que pertenece a nuestro ser-especie en general. Llegar a ser personas únicas es un aspecto de nuestra animalidad compartida.

Dada su impersonalidad, el cuerpo es capaz de sentirse extrañamente extrañado del yo, por lo que el dualismo resulta, en cierto sentido, un error comprensible. Los dualistas no se equivocan cuando ven al ser humano como dividido de sí mismo; sencillamente no identifican bien la naturaleza de dicha fisura. No es que nos escindamos entre el cuerpo material y una entidad etérea llamada alma. Aun si objetificamos nuestros propios cuerpos, o los sentimos

como un engorro para el espíritu, el yo que vive esas experiencias es un fenómeno encarnado. Sentir la propia carne como algo ajeno y externo forma parte, de hecho, de la propia «alma», en el sentido de una vida con significado en tanto que organismo. Nos sentimos incómodos con nosotros mismos no porque el cuerpo y el alma estén incómodos entre sí, sino por ser los animales temporales, creativos y abiertos que somos. Más adelante veremos que hablar del alma es referirse al tipo de cuerpo que es capaz de significar; y como en el significado no hay final, somos criaturas sin terminar en perpetuo proceso, adelantados a nosotros mismos. Denominarnos a nosotros mismos seres históricos es decir que somos constitutivamente capaces de autotrascendencia, de unirnos con nosotros mismos solo en la muerte. Además, en tanto que criaturas del deseo, estamos continuamente escindidos entre lo que poseemos y aquello a lo que aspiramos, así como entre lo que conscientemente imaginamos que deseamos y lo que deseamos inconscientemente. En ese y en otros sentidos somos sujetos escindidos, no porque seamos una amalgama incómoda de materia en bruto y mente pura. El alma se ha visto en ocasiones como la esencia del cuerpo, como su principio de unidad; pero en realidad se trata de una manera de describir que nunca somos del todo idénticos a nosotros mismos.

Cada vez que actuamos, desmontamos la distinción entre la materia y el espíritu, entrelazando sentido y materialidad; pero solo en determinados contextos especiales (al bailar, hacer el amor, jugar al tenis al más alto nivel) el cuerpo parece luminosamente transparente a la mente. En esas contadas ocasiones, el cuerpo material y el fenomenológico parecen converger.[29] Para cierta teoría de la estética, esa convergencia se consuma sobre todo en la obra de arte. Lo que nos resulta especial sobre el artefacto estético es que todas y cada una de sus partículas materiales parecen conformadas por un significado integral, y además revela una armonía entre la sensación como significado y la sensación como sustancia. Pero resulta que eso también puede decirse de la doctrina cristiana del cuerpo humano resucitado. El cuerpo resucitado o transfigurado trasciende la tensión entre tener un cuerpo y ser un cuerpo (entre el cuerpo como algo dado y el cuerpo como algo expresivo). Como ocurre con un poema, su elemento material concuerda con su significado.

Cuando san Pablo escribe despectivamente sobre la carne, no se refiere a nuestra naturaleza física, sino a una manera específica de vida en la que el

cuerpo y sus deseos se descontrolan y se insubordinan de manera monstruosa. Su nombre para ese tipo de existencia es «pecado». El cuerpo *(soma)* es bendito, según la visión hebraica de Pablo, porque es creación de Dios, mientras que la carne *(sarx)* es su metáfora para el modo en que este puede volverse perverso y patológico. Cuando se trata de carne, nos encontramos en el ámbito de las compulsiones neuróticas y las repeticiones patológicas, de deseos que se hacen rígidos y despóticos. En ese sentido, podría decirse que Pablo anticipa algunas de las ideas de Sigmund Freud. En tanto que materialista somático, este entiende que el denso tráfico que existe entre el cuerpo del recién nacido y el de sus cuidadores constituye el origen del espíritu humano, pero también la raíz de la enfermedad. Es de ese comercio íntimo de donde surge al principio la gratitud del niño hacia aquellos que lo alimentan, sensación que, a juicio de Freud, pone los cimientos de la moral. Sin embargo, también es ahí donde primero germina el deseo y donde se abre el inconsciente; y esas fuerzas retorcerán la psique desde dentro, apartando de la verdad nuestros proyectos y percepciones. Así pues, para Freud la vida del inconsciente surge del tipo de animales materiales que somos. Como apunta Alfred Schmidt, «la comprensión del hombre como ser necesitado, sensual, fisiológico es [...] la condición previa a cualquier teoría de la subjetividad».[30] Parte de dicha subjetividad tiene que ver con aquello que, en nuestro interior, se anticipa a la mente consciente. La fantasía del inconsciente emana de la más mundana de las situaciones: la necesidad del recién nacido de contar con los cuidados constantes de sus cuidadores, sin los que moriría. Es el producto de la necesidad material.

Mientras el bebé se mantiene aún en ese estado, la «Caída» en el lenguaje y el deseo no se ha producido todavía. Pero sí se da una serie de sobreentendidos somáticos entre el niño y sus cuidadores sobre la que, a la larga, se construirá el lenguaje. Sin embargo, a medida que la comunicación humana va elaborándose más, se vuelve más densa en un sentido y más fina en otro (más rica y más compleja, pero también peligrosamente abstracta y, en consecuencia, capaz de liberarse del control sensual de la carne). Ya no podemos fiarnos del instinto y el reflejo corporal, y nos vemos abocados a los recursos más precarios de la razón. El lenguaje, por así decirlo, deja de contar con el respaldo del cuerpo, como ocurre con Clym Yeobright y su madre en *El regreso del nativo*, la novela de Thomas Hardy, cuyos «discursos eran como si los pronunciaran la mano derecha

y la mano izquierda de un mismo cuerpo». Así, cuerpo y lenguaje llegan a sentirse mutuamente incómodos, y eso también puede malinterpretarse como una guerra entre el cuerpo y el alma.

Ludwig Wittgenstein admiraba a Freud, un tipo vienés cuya obra era bien conocida por su familia. De hecho, pocos necesitaban tanto de la asistencia de Freud como aquel grupo de discapacitados psíquicos, aunque el psiquiatra solo llegó a psicoanalizar a Margarethe, la hermana de aquel.[31] La actitud de Wittgenstein hacia los recién nacidos, por ejemplo, era mucho más cercana a la de Freud que a las opiniones convencionales de la Inglaterra suburbana. «Cualquiera que escuche el llanto de un niño con voluntad de comprensión —escribe— sabrá que en él duermen fuerzas psíquicas, fuerzas espantosas, distintas a lo que normalmente se da por sentado. Una rabia profunda, y dolor, y sed de destrucción.»[32] Si los recién nacidos no nos hacen daño, según el descarnado comentario de san Agustín en sus *Confesiones*, es porque les falta fuerza, no por falta de voluntad. Tanto Wittgenstein como su hermana se sometieron a hipnosis, y tras oponer bastante resistencia al procedimiento, ambos cayeron en un trance profundo apenas concluyó la sesión. Incluso en el diván del hipnotizador, Wittgenstein mantuvo en todo momento su aspecto distinguido. No hay razones para creer que sus planteamientos y los de Freud sean mutuamente incompatibles.[33] La insistencia de aquel sobre la accesibilidad pública a nuestros estados «internos» no excluye el hecho de que dichos estados puedan resultar ambiguos o esquivos, tal vez, precisamente, por las estratagemas del inconsciente. Ninguno de los dos pensadores consideraba a hombres y mujeres transparentes para sí mismos. Para Wittgenstein, podemos ser fácilmente engañados sobre lo que sentimos; para Freud, vivimos en un estado de permanente autoopacidad conocida como el inconsciente. El sujeto humano surge del fracaso de ser idéntico a sí mismo.

Consideremos ahora el conocido como materialismo especulativo, teoría asociada al filósofo francés Quentin Meillassoux.[34] Como Timpanaro, Meillassoux se propone desplazar al sujeto humano del estatus privilegiado de que lo reviste el humanismo idealista. Él también se fija en las vastas extensiones del tiempo cósmico (lo que denomina «ancestralidad») antes de que

la humanidad surgiera en la Tierra. Para el idealismo, el mundo solo puede conocerse desde la posición de un sujeto concreto (lo que Meillassoux denomina «correlacionismo»), pero, para él, nuestros poderes cognitivos no se reducen a este. También podemos saber que esa correlación entre el sujeto y el objeto es contingente. No hay necesidad de ella y, de hecho, no hay necesidad de nada. En un mundo material, nada ha de ser así, y todo podría haber sido enteramente de otro modo. Nada podría estar más alejado del pensamiento de un determinista como Spinoza que, en su *Ética*, argumenta que «en el universo no existe nada contingente, y todas las cosas vienen determinadas por la necesidad de la naturaleza divina de existir y operar de cierta manera».[35]

Contingencia, claro está, no significa caos. No es que nuestros hijos se levanten una mañana hablando con soltura el farsi, lengua que desconocían cuando se acostaron ayer. Existen, por supuesto, la ley y la lógica, pero el hecho de que existan es, en sí mismo, no necesario. El conocimiento absoluto no tiene que ver con la búsqueda de las esencias de las cosas, sino con saber que estas no tienen esencias. Incluso el flujo es contingente. Es posible que, en cambio, siempre haya habido «fijeza». En *L'inexistence divine*,[36] Meillassoux afirma que dicho estatus de contingencia es verdad incluso en el caso de Dios. De hecho, no hay Dios, pero siempre podría haberlo. Siempre podría empezar a existir el miércoles de la próxima semana, tal vez a alguna hora indeterminada entre el almuerzo y la merienda. Lo que es posible desde un punto de vista lógico también lo es desde un punto de vista real. Tal vez no sepamos si cierta proposición lógica es verdadera predicada del mundo, pero sí sabemos que siempre podría serlo. Dado que Meillassoux contempla esa contingencia como la verdad fundamental de la realidad, es uno de esos escasos materialistas para los que es posible conocer el Absoluto.

El materialismo especulativo insiste en la fragilidad de la humanidad cuando esta se dibuja contra el telón de fondo del tiempo y el espacio cósmicos. El antropomorfismo es una forma de estupidez humana. Aun así, Meillassoux es un ferviente defensor de la infinitud, igual que su mentor filosófico, Alain Badiou. En un mundo material, en principio nada queda fuera de los límites de la razón. Establecer límites a la razón, a la manera de Immanuel Kant, es permitir la posibilidad de la trascendencia, la posibilidad de fenómenos que quedan más allá del alcance de la racionalidad humana. Y ello conlleva permitir una dosis nada

desdeñable de espiritualidad vacua, además de una inmensa oleada de fanatismo religioso. En cambio, para un aguerrido racionalista galo como es Meillassoux, no puede existir ningún territorio sobre el que el dictado de la razón no proceda. El pensamiento, por principio, es infinito. No conoce de límite natural. La existencia de Dios pondría límites en nuestra comprensión, mientras que su ausencia implica que nuestras incursiones cognitivas son potencialmente ilimitadas.

Irónicamente, que no exista Dios nos permite acceder a lo Absoluto, es decir, a un conocimiento de la absoluta contingencia de las cosas. Si existiera una deidad, entonces el mundo estaría gobernado por la necesidad divina; una necesidad divina, tal vez, cuyas operaciones fueran conocidas solo por ese Dios; y la contingencia dejaría de ser su verdad última. En ese sentido, Meillassoux es un buen nominalista medieval, anticuado, que sostiene que Dios debe desterrarse del mundo si ha de preservarse la libertad de ese mundo, a diferencia del enfoque más ortodoxo según el cual Dios es la fuente misma de dicha libertad. Y, travieso, sugiere que los milagros corroboran la no existencia del Todopoderoso, pues revelan una falta de plan cósmico.

Siempre y cuando podamos afirmar que existe una razón necesaria por la que las cosas son como son, también podremos suponer que existirá una razón necesaria para el mundo en su conjunto, algo que, para Meillassoux, equivaldría a capitular ante el teísmo. Si algo tiene una razón tal, se ha argumentado, entonces esa misma razón ha de tener una razón; y si queremos evitar remontarnos infinitamente en esas razones, hemos de colocar un punto final en esa cadena de férreas necesidades conocido como Dios, que es su propia *raison d’être*. Meillassoux está decidido a rechazar esa visión de las cosas, que tal vez erróneamente toma por uno de los argumentos de Tomás de Aquino sobre la existencia de Dios. Todo lo contrario: es básico que nos neguemos a rendirnos al teísmo, sobre todo porque la contingencia, para Meillassoux, se halla en los cimientos de la ética. Dado que el mundo no está gobernado por leyes divinas, es provisional, abierto y, por tanto, hospitalario a la esperanza. Es el ateísmo, y no el teísmo, lo que constituye el fundamento de la buena vida.

El materialismo especulativo, pues, sostiene que no hay razón para el cosmos, y que imaginar otra cosa es sucumbir al teísmo. Sin embargo, para la teología ortodoxa, es precisamente esa no necesidad del mundo la que apunta

hacia Dios. La doctrina de la Creación sostiene, entre otras cosas, que el universo es puramente contingente. Dios lo creó no a partir de la necesidad, dado que no hay nada que él tenga que hacer necesariamente, sino a partir del amor. El mundo, según esa visión, es puramente gratuito, perpetuamente ensombrecido por la posibilidad de su propia no existencia. Y es esa gratuidad (lo que el novelista Milan Kundera llama «la insoportable levedad del ser») la que alude a su Creador, más que cualquier elemento específico del propio cosmos. El universo es regalo más que fatalidad. Por recurrir a un término filosófico técnico, Dios lo hizo porque le dio la gana, a partir de su propia autocomplacencia eterna, de manera parecida a como un pintor pinta un cuadro. Él es el garante supremo de la contingencia de las cosas. El hecho mismo de que exista algo, dado que por el mismo precio podría no haber habido nada, se debe a él. Así, Meillassoux no llega a entender la teología que rechaza. Pero no es nada nuevo: la mayoría de los ateos construyen hombres de paja teológicos que acto seguido proceden, triunfantes, a echar por tierra.

Es, curiosamente, el estructuralismo el que puede arrojar algo de luz sobre la idea de la Creación. Para esa corriente de pensamiento, todo elemento del mundo se ubica contra el telón de fondo de su ausencia potencial, lo que equivale a decir que dichos elementos son arbitrarios e intercambiables. Solo las ubicaciones que ocupan en la estructura general permanecen constantes. No importa qué color se use para «pasar» en el semáforo, siempre y cuando no sea el mismo que se usa para «parar». Cuando una entidad es sustituida por otra, su contingencia se pone de relieve. Y ello, a su vez, hace nuevamente perceptibles los lugares que esas entidades ocupan en tanto que aquello que sobrevive a su ir y venir. Es como si los lugares mismos pudieran aparecer solo en negativo, al dejar de identificar algo con el espacio que ocupa y, en cambio, en la transición entre un ocupante temporal y otro, vislumbráramos la ubicación misma.

De modo similar, es la contingencia del mundo la que revela al Creador. Dios es el telón de fondo que se hace visible solo contra el constante emerger y pasar de las cosas. Como expresa Rilke, él es el que detiene en sus manos todo este incesante caer.* Y sin embargo no es exacto afirmar que la contingencia nos conduzca, a la manera platónica, a colocar algo necesario y eterno que se encuentre más allá de ella. Se trata, más bien, de que cualquier hecho concreto, no necesario, señala la no necesidad del mundo considerado como un todo.

Sugiere que, así como ha habido algo, bien podría no haber habido nada: y para el teólogo, la razón por la que eso no es así es Dios, que, al amarlo, hizo ser el Universo, en un acto puramente gratuito. La nada, en el sentido del no ser del que el mundo está impregnado (es decir, el hecho de que no es necesario que exista), apunta a la nada en el sentido del abismo insondable que es la Deidad. Eso es lo que la doctrina de la Creación intenta captar. No tiene nada que ver con cómo empezó el mundo. Se podría sostener ese planteamiento y, a la vez, creer, con Aristóteles, que el mundo no tuvo nunca un origen.

El materialismo es un concepto considerablemente amplio. Abarca desde el problema mente-cuerpo hasta la cuestión de si el Estado existe sobre todo para defender la propiedad privada. Puede significar la negación de Dios, la creencia de que la Gran Muralla china y los tobillos de Clint Eastwood están secretamente interrelacionados o el empeño en que el Golden Gate sigue existiendo aun cuando nadie lo mira. Sin embargo, además, tiene un significado cotidiano, un significado que no es en absoluto filosófico. El materialismo para la mayoría de las personas significa un apego excesivo a los bienes materiales. «Por el término "materialismo" —escribe Friedrich Engels— el filisteo entiende gula, ebriedad, deseos de los ojos, deseos de la carne, arrogancia, concupiscencia, avaricia, codicia, búsqueda de beneficios, fraude bursátil... Dicho en pocas palabras, todos los sucios vicios que él mismo se permite en privado.»[37] Llamar materialista a Madonna no es decir que la cantante sostiene que el espíritu es simplemente materia en movimiento, o que las clases luchan casi por lo mismo por lo que las colas de los perros se agitan. Sin embargo, sí supone arrojar luz sobre su interés por una versión *prêt-à-porter* de la cábala, como también la arroja sobre el siniestro entusiasmo de John Travolta por la cienciología. La gente que dispone de un excedente de bienes materiales es más proclive a recurrir a formas espurias de espiritualidad, muy necesarias para protegerse de ellos. La creencia ingenua en las ninfas de los bosques, los cristales mágicos, la teosofía o las naves extraterrestres es, simplemente, el reverso de su mundanidad. No es de extrañar que el tarot, el ocultismo empaquetado y la trascendencia lista para consumir estén tan de moda en Hollywood.

Según esta visión, lo espiritual no es un modo específico de materialidad —una cuestión relacionada con dar de comer al hambriento, acoger al forastero, enamorarse, celebrar la amistad, defender la justicia, etcétera—, sino una huida de aspectos tan tristemente mundanos. Ofrece un bien recibido respiro contra el hartazgo de escoltas, agentes, peluqueros y piscinas climatizadas. Representa la creencia equivocada de los escandalosamente ricos. Hubo numerosos colonialistas británicos en India que encontraron en la espiritualidad de ese país una válvula de escape temporal ante la necesidad de ir por ahí pegando a los nativos. Se dice que Heinrich Himmler llevaba siempre consigo un ejemplar del *Bhagavad gita*. Si (según una versión vulgarizada del hinduismo) el mundo es ilusión, entonces todo resulta permisible.

Existe, por último, un uso amplio del término «materialismo» en el sentido de delicada capacidad de reacción ante el proceso material. Podemos referirnos a esa atención de Keats por el flujo y la textura de las cosas materiales aludiendo a su «imaginación materialista», expresión que en algún otro contexto podría parecer un oxímoron. Se trata de un sentido de la palabra ilustrado de manera soberbia en casi cada página de *Vida hogareña*, la novela de Marilynne Robinson.

Hasta ahora, hemos repasado una variedad de materialismos, que en algunos casos examinaremos más adelante. Sin embargo, uno de los que más centrará nuestra atención no es ni cultural ni semántico, ni vitalista ni especulativo, ni mecánico ni dialéctico. Tampoco tiene que ver con acumular unos cuantos Range Rover más en el garaje. Guarda relación con el materialismo histórico, como veremos, pero no es idéntico a él. De hecho, no cuenta siquiera con un nombre exacto que lo describa. «Materialismo somático» (corporal), o antropológico, podría servirnos por el momento, aunque ninguno de esos términos resulte del todo satisfactorio. Como manera de ver, toma en consideración lo que es más palpable en hombres y mujeres: su animalidad, su actividad práctica y su constitución corpórea. Vista desde esa posición, gran parte de la filosofía parece una supresión de lo obvio. Fue eso lo que movió a Friedrich Nietzsche a preguntarse por qué ningún filósofo había hablado con el debido respeto de la nariz humana. Es a este planteamiento al que nos aproximaremos a continuación.

2

¿TIENEN ALMA LOS TEJONES?

Ludwig Wittgenstein escribe en sus *Investigaciones filosóficas* que, si queremos obtener una imagen del alma, debemos observar el cuerpo humano.[1] Se supone que se refiere al cuerpo en acción, no tanto al cuerpo como objeto. La práctica constituye en gran medida el cuerpo, en el sentido de que, para Wittgenstein, el significado de un signo es su uso. El cuerpo humano es un proyecto, un medio de significación, un punto al partir del cual se organiza el mundo. Es un tipo de agencia, una forma de comunión e interacción con otros, una manera de estar con ellos más que simplemente junto a ellos. Los cuerpos son abiertos, inconclusos, siempre capaces de más actividad de la que pueden manifestar en un momento concreto. Y todo ello es cierto del cuerpo humano como tal, independientemente de que sea masculino o femenino, blanco o negro, gay o hetero, joven o viejo. Es comprensible, pues, que esa concepción específica del cuerpo no esté muy de moda entre los partidarios de la diferencia humana y los apologetas de la construcción cultural de las cosas.

Maurice Merleau-Ponty, para quien el cuerpo es nuestra manera habitual de tener un mundo, destaca que «poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos».[2] O, como dijo y no dijo Marx, el yo es una relación con sus entornos (lo dijo y no lo dijo porque escribió esta frase en una de sus obras, pero la tachó en el manuscrito).[3] El cuerpo se halla en el origen de nuestros diversos modos de vincularnos los unos con los otros, razón por la cual

el término puede emplearse para denotar tanto un fenómeno colectivo («un cuerpo de baile») como otro individual. Es lo que nos proporciona un campo de actividad, un campo que no es, en ningún sentido, externo a él. En *Sobre la certeza*, Wittgenstein se declaró perplejo ante la expresión «el mundo exterior». Tal vez se preguntaba exterior a qué. Sin duda, no a nosotros mismos. Por ser criaturas encarnadas, estamos tanto en el mundo como puedan estarlo nuestros sistemas de alcantarillado. El mundo no es un objeto dispuesto contra nosotros para que lo contemplemos desde cierta ubicación imprecisa situada en el interior de nuestro cráneo.

Entre otras cosas más glamurosas, los cuerpos son objetos materiales, y la objetificación última de la carne se conoce como muerte. Con todo, merece la pena comentar que Tomás de Aquino, igual que su mentor Aristóteles, se niega a usar la palabra «cuerpo» referida a un cadáver. Él se refiere a «restos de un cuerpo», así como nosotros recurrimos, a veces, a «restos mortales». Un cuerpo muerto es solo un cuerpo en cierto sentido léxico. Como comenta Denys Turner, no es que «una persona muerta sea una persona en la desgraciada condición de estar muerta».[4] Pero, por culpa de la herencia cartesiana y del daño que nos ha infligido, cuando oímos el título *The body in the library*, lo último que se nos ocurre es imaginar a un lector ávido en ella.* Imaginemos que alguien nos llama por teléfono y nos pregunta: «¿Está George?». Tendría sentido responder: «Sí, pero está dormido». En cambio, sonaría raro decir: «Sí, pero está muerto». Decir que George está muerto es decir que no está ahí; y para Aristóteles y Tomás de Aquino la razón por la que no está ahí es porque su cuerpo no está ahí, aunque sus restos sí lo estén. La lápida marca el punto en el que alguien ya no está presente. Los restos materiales de George pueden estar tendidos en el suelo del salón o guardados en el aparador, pero el cuerpo activo, expresivo, comunicativo, que se relacionaba y se realizaba a sí mismo, y que era el George terrenal, ya no está. Su cadáver no es una manera distinta de ser George, sino que precisamente tiene que ver con el hecho de no ser George en absoluto.

Uno también podría llamar sabiendo que George está vivo y preguntar: «¿Está ahí el cuerpo de George?». En ese caso también sonaría raro, como también lo parece hablar de «el cuerpo de la tetera» y no, simplemente, de la tetera. Sería como si en la tetera hubiera algo más que su constitución material. Asimismo, «el cuerpo de George» suena como si en George hubiera algo más

que su cuerpo, y no es el caso. Solo nos sentimos tentados a imaginarlo porque George es un cuerpo de una cierta clase (activo, relacional, comunicativo, etcétera). Pero todo ello forma parte de lo que significa ser un cuerpo humano, no un conjunto de propiedades sobreañadidas a él. Es propio de esos cuerpos superarse a sí mismos. En un ejemplar de *Mansfield Park* hay algo más que letra impresa, pero no en el sentido de que esté la letra impresa y algo más (imágenes, por ejemplo) en la página.

Los cuerpos, en tanto que objetos materiales, no están muy de moda en estos tiempos de culturalismo. A pesar de ello, merece la pena recordar que, aun si los seres humanos pueden ser algo más, son pedazos de materia u objetos naturales, y que cualquier cosa más sutil o más atractiva en la que puedan andar metidos debe ocurrir en ese contexto. La objetificación no es siempre algo que lamentar, ni mucho menos. Se da cada vez que iniciamos una relación con otro, o con algún aspecto del mundo. Si hombres y mujeres difieren de otros pedazos de materia como pueden ser las grosellas o las palas, no es porque encierren cierta entidad misteriosa en su interior, sino porque son pedazos de materia de una clase altamente especializada, especificidad que cuando hablamos de mente, cuando hablamos de alma, pretendemos acotar, de manera bastante confusa por cierto. No se trata de pedazos de materia natural que llevan añadido cierto apéndice fantasmal, sino de montículos de material activos de manera inherente, creativos, comunicativos, que se relacionan, se expresan a sí mismos, se realizan a sí mismos, transforman el mundo y se trascienden a sí mismos (es decir, históricos). Todo ello simplemente es su alma. Hablar de alma es sencillamente una manera de distinguir entre cuerpos de este tipo (o de algún otro tipo de cuerpo animal) y cuerpos como puedan ser las horcas, las botellas o la salsa de carne.

Como Aristóteles, Tomás de Aquino y Wittgenstein también consideran el alma como la «forma» del cuerpo, como su principio animador o su modo peculiar de organizarse a sí mismo. En realidad no se trata de nada particularmente misterioso: es algo que tiene lugar a la vista de todos. Para Wittgenstein, el enfado en el rostro del otro está ahí, tan claramente como el de nuestro pecho.[5] Marx alude a que el otro está «presente en su inmediatez sensual» respecto a nosotros.[6] Podemos ver el alma de alguien de la misma manera en que vemos su dolor o su rabia. De hecho, ver su dolor o su rabia *es*

ver su alma. «Mi actitud hacia él —escribe Wittgenstein— es una actitud hacia un alma. Yo tengo la opinión de que tiene una alma.»[7] Adiós al prejuicio de que la consciencia es privada. No se trata de que deba deliberar conmigo mismo acerca de si es un ser sensible antes de decidir no pegarle un tiro en la cabeza. Solo las personas muy inteligentes, como tal vez dijera Wittgenstein sarcásticamente, comprueban si tienes alma antes de invitarte a comer. Nuestra consciencia, por recurrir a un término ante el que Wittgenstein se mostraba escéptico con razón, está inscrita en nuestro cuerpo de un modo bastante parecido a como el significado está presente en una palabra. Nosotros no estamos presentes en nuestro cuerpo como un soldado va metido dentro de un tanque. En ese sentido, el cuerpo mismo es una especie de signo. Como comenta Jean-Luc Nancy, es un «signo de sí mismo», y no tanto cierta realidad distinta de él.[8]

Es muy propio del pensamiento antidualista negar que siempre estamos seguros de nuestra experiencia pero la experiencia de los demás tenemos que adivinarla, o deducir lo que sienten a partir de su comportamiento. Al contrario: a veces no estamos seguros de lo que sentimos (¿esto es ansiedad o irritación?), pero no tenemos la menor duda de lo que está viviendo otro. Esos gritos estremecedores los profiere porque acaban de dispararle en una pierna. Uno no «infiere» que está sufriendo porque lo vea arrastrarse, impotente, de un lado a otro, al menos no más de lo que un lector familiarizado con el término «microlepidópteros» «infiere», al toparse con él, que significa esa clase concreta de polillas que solo son del interés de ciertos especialistas. En la mayoría de los casos, no avanzamos a tientas desde el signo físico hasta el significado interno. Los dos se dan juntos, como cuerpo y alma. Ello no equivale a decir que nuestro comportamiento resulte siempre luminosamente transparente, así como tampoco el significado de un signo es siempre evidente por sí mismo. Bien puede haber enigmas y equivocaciones, casos dudosos y problemas de interpretación irresolubles. Pero no porque el significado de lo que hacemos sea privado o esté tan profundamente enterrado en nuestro comportamiento que no pueda extraerse fácilmente; no lo está en absoluto.

Las emociones están envueltas en nuestras necesidades, intereses, metas, intenciones, etcétera, y todo ello, a su vez, está envuelto en nuestra participación en el mundo público. No resulta siempre de ayuda hablar de que este o aquel

sentimiento está «dentro» de nosotros. Gritar, gruñir o partir botellas de whisky en las cabezas de la gente no son asuntos internos. Es evidente que podemos ocultar lo que pensamos o sentimos, pero se trata de una práctica social compleja que debemos aprender, de la misma manera que aprendemos a no ser sinceros. Que los niños pequeños no sean capaces de disimular que se han hecho sus necesidades encima o que tienen hambre es uno de los inventos menos agradables de la naturaleza. Los chimpancés saben mentir, en el sentido de señalar una información a sabiendas de que es falsa. Pero, a diferencia de los famosos de Hollywood o los portavoces de la CIA, no son capaces de ser hipócritas, pues la insinceridad implica mantener una fachada en contradicción con los propios sentimientos, y para salir airoso de una operación tan compleja hacen falta los recursos del lenguaje. En todo caso, que no sean capaces de comportamientos descaradamente hipócritas no supone un elogio sin matices hacia los chimpancés, dado que una criatura incapaz de ser insincera tampoco es capaz de ser sincera. Que sea verdad lo que uno dice solo es posible si también es posible que sea mentira.

Para Wittgenstein, no podríamos aprender los nombres de las emociones ni las sensaciones si todos las disimuláramos siempre. (Hay quien considera a los ingleses la excepción a esta regla.) Si nadie actuara jamás a partir de sus emociones (si solo hubiera pesar, pero no comportamiento pesaroso), el discurso de la emoción humana no conseguiría ponerse en marcha. Existe una relación necesaria entre lo que sentimos y las manifestaciones físicas de eso que sentimos. El comportamiento pesaroso es un criterio para la aplicación correcta de la palabra «pesar» y, en parte, nuestra manera de captar el significado de esa palabra. Y es mediante la adopción del uso público de la palabra como yo puedo identificar un sentimiento propio como perteneciente a esa categoría de sentimientos. Si la relación entre sentir pesar y el comportamiento pesaroso fuera puramente contingente, todos podríamos tener experiencias totalmente distintas cuando nos echamos al suelo y nos ponemos a gritar tirados sobre una alfombra, y no dispondríamos de un lenguaje de la psicología común. En ese sentido, es el cuerpo el que nos salva de los falsos dioses del significado privado y del ego solitario.

Entendemos que los tractores y los secadores de pelo carecen de alma simplemente observando lo que hacen o, mejor, lo que no hacen. No nos hace

falta escudriñar en su interior para establecer ese hecho. Ciertamente, asegurar que no tienen alma es asegurar que no tienen «interior», que carecen de las profundidades complejas que se manifiestan, pongamos por caso, en el comportamiento de Judi Dench, si bien con menos claridad en el de Lindsay Lohan. Con todo, importa reconocer que si Judi Dench tiene profundidades complejas no es porque haya nacido con ellas, como uno puede nacer sin un dedo o con un lunar en el hombro izquierdo, sino en virtud de su participación en una forma práctica de vida. La consciencia es precisamente esa participación.

Si el alma o el yo es distinto del cuerpo, siempre puede malinterpretarse como el señor soberano de este. En cambio, verla como la forma del cuerpo sugiere que no podemos hablar de la relación con nuestros cuerpos en tanto que sus propietarios. Porque, para empezar, ¿quién poseería a quién? Puede haber buenos argumentos en favor del aborto, pero la creencia de que el cuerpo de cada uno es nuestra propiedad privada de la que podemos deshacernos a nuestro antojo no es uno de ellos. Yo no he fabricado mi propio cuerpo, sino que mi carne deriva de otros. «Está claro [...] que los individuos, sin duda, se hacen los unos a los otros, física y mentalmente, pero no se hacen a sí mismos»,[9] comenta Marx. Es cierto que sí podemos hablar de usar nuestro propio cuerpo. «Si pudiera usar de mi cuerpo lo tiraría por la ventana», comenta, sombrío, el Malone de Samuel Beckett. Yo podría extender generosamente mis extremidades sobre un arroyo para que tú pudieras caminar sobre mi espalda sin mojarte la falda marca Victoria Beckham. Pero el cuerpo no se despliega como instrumento a partir de cierto punto de dominio o posesión fuera de él. Jean-Jacques Rousseau argumenta, no sin cierto elemento paradójico, que es precisamente el hecho de no ser dueños de nosotros mismos lo que nos permite ser autónomos. Si el yo no es nuestro y no podemos poseerlo, no podemos entregárselo a otro. Además, si somos señores de nosotros mismos, de ahí se sigue que también somos nuestros propios esclavos.

Comunicarnos por teléfono o correo electrónico con otro es estar corporalmente presente, aunque no físicamente. La presencia física implicaría compartir el mismo espacio material. Si una actividad no implica a mi cuerpo, no me implica a mí. Pensar es una cuestión tan corpórea como beber. Tomás de Aquino rechaza el prejuicio platónico según el cual cuanto menos intervenga el cuerpo en nuestras acciones, más admirables son estas.[10] Para él, nuestros

cuerpos son constitutivos de todas nuestras actividades, por más «espirituales» o elevadas que puedan ser. Somos animales de principio a fin, no solo de cuello para abajo. Sí, sin duda somos también seres sociales, racionales e históricos, pero según la idea materialista se considera que somos esas cosas de una manera específicamente animal. No son alternativas a nuestra animalidad ni accesorios de esta. La historia, la cultura y la sociedad son modos específicos de «criaturidad», no maneras de trascenderla. Es inherente a los cuerpos animales trascenderse a sí mismos.

Así pues, la «mente», o el «alma», es una manera de describir cómo se constituyen ciertas especies de animalidad, su manera distintiva de estar vivas. En ese sentido, no hay problema a la hora de pasar del cuerpo al alma, pues decir «cuerpo» en el sentido de animal ya es decir «alma». Como comenta Alasdair MacIntyre, «Todo nuestro comportamiento corporal inicial hacia el mundo es, originalmente, un comportamiento animal»,[11] un estado de cosas que nuestro posterior acceso al lenguaje no liquida. Tomás de Aquino nos enseña que la racionalidad humana es una racionalidad animal. Debemos ser capaces de razonar para sobrevivir y prosperar como criaturas materiales. Somos seres cognitivos porque somos carnales. Nietzsche también lo creía así, mientras que Marx alude a nuestra «consciencia sensual».[12] Si nuestro pensamiento es discursivo, en el sentido de que se despliega en el tiempo, es porque nuestra vida sensorial también lo es. Los ángeles, por ser incorpóreos, son otra cosa. De hecho, Tomás de Aquino no considera a los ángeles seres racionales, en absoluto. Ello no implica que el arcángel Gabriel esté mal de la cabeza, sino que, simplemente, el juego lingüístico de la racionalidad no tiene que ver con él, como no tiene que ver con un tarro de pepinillos en vinagre. John Milton, para el que los ángeles son seres encarnados que funden sus cuerpos completamente en el acto sexual, opina de otro modo.

La identidad humana es cosa corpórea. Tomás de Aquino habría creído en el alma desencarnada de Michael Jackson, pero no habría considerado que fuera Michael Jackson. Sería, por así decirlo, Michael Jackson esperando de pie para volver a ser él mismo al transformarse corpóreamente durante la resurrección general, de una manera, por cierto, bastante más espectacular que la que nos ofreció en sus múltiples reencarnaciones cuando estaba vivo. (Dicho sea de paso, a Wittgenstein le divierte la idea de que el alma «abandone» el cuerpo en el

momento de la muerte, y se burla un poco de ella. ¿Cómo puede algo inmaterial salir de algo material? También destaca lo absurdo de suponer que la eternidad empezará cuando yo muera. ¿Cómo puede empezar la eternidad?) Uno de los peligros de ver el yo como alma desencarnada es que entonces uno puede sentirse con libertad para tratar a los demás como cuerpos sin alma. Si el cuerpo es solo un pedazo de materia sin espíritu, no tiene nada de malo frecuentar burdeles o explotar mano de obra esclava. Al hacerlo no se daña el alma de nadie (asumiendo que los esclavos la tuvieran, algo que muchos amos de esclavos se han permitido dudar). La Tess Durbeyfield de Thomas Hardy, una mujer cuyo cuerpo es saqueado por los demás para obtener beneficios tanto sexuales como económicos, recurre finalmente a la táctica desesperada de disociarse de todo, seccionándolo de lo que Hardy denomina su «voluntad viviente». La esquizofrenia, una enfermedad en la que puede llegar a sentirse el propio cuerpo como un apéndice ajeno, puede ser una última trinchera de supervivencia en un mundo depredador.

El alma de Tomás de Aquino es simplemente la manera específica en la que se organiza una criatura, el modo en que su forma de vida difiere del de otros organismos. Marx, posteriormente, mostrará su acuerdo con él. En ese sentido, resulta irónico que la mayor parte de quienes ensalzan la diferencia y la especificidad no demuestren interés por esa idea. «El carácter todo de una especie —declara Marx— reside en la naturaleza de su actividad vital, y la actividad libre de la consciencia constituye el carácter de especie del hombre.»[13] Así, a los lectores más sensibles de este libro les encantará saber que los tejones, en efecto, tienen alma, puesto que gozan de una forma peculiar de existencia material, aunque su alma difiera de la de una babosa, o de la de un afiliado al Partido Republicano. Sin embargo, lo que perturbaría en cierta medida a Tomás de Aquino es la idea de que los tejones, o los seres humanos, «tengan» alma, un alma que esté «unida» a su cuerpo. Lo que él rebatía era esa especie de platonismo, y tuvo problemas con las autoridades eclesiásticas por ello. Como escribe Maurice Merleau-Ponty, «la unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia».[14] Es nuestra vida la que deconstruye la diferencia entre los dos, lo que no equivale necesariamente a afirmar que ambos se funden armoniosamente.

Ya hemos visto que corresponde al cuerpo expresivo la capacidad para objetificarse a sí mismo, consciente de su carne en tanto que, hasta cierto punto, indomeñable y opaca. Es solo que no sentimos la resistencia del cuerpo al espíritu desde un punto desencarnado de él.

Así, uno de los principales teólogos cristianos resulta ser, en ciertos aspectos, un materialista de pura cepa, lo que no habría de causar tanto asombro teniendo en cuenta que el cristianismo es, en sí mismo y en cierto sentido, un credo materialista. La doctrina de la Encarnación implica que Dios es un animal. En la eucaristía, está presente en la materia cotidiana del pan y el vino, en la actividad mundana de masticar y digerir. La Salvación no es en primera instancia una cuestión de culto ni ritual, sino de alimentar al hambriento y atender al enfermo. Jesús pasa gran parte de su tiempo devolviendo la salud a cuerpos humanos tullidos, así como a alguna que otra mente trastornada. El amor es una práctica material, no un sentimiento espiritual. Su paradigma es el amor al forastero y al enemigo, algo que en principio no había de suscitar precisamente una oleada de comprensión. Wittgenstein comenta, provocador, que «el amor no es un sentimiento», aunque en su caso lo que tenga en mente no sea el digno anonimato de la caridad.[15] Lo que quiere decir es que el amor no es algo que pueda sentirse solo durante ocho segundos, como sí sucede con el dolor. No tiene sentido decir: «Esto no puede haber sido dolor, porque entonces no se me habría pasado tan deprisa». Pero del amor sí podría decirse. Uno no puede estar violentamente enamorado de alguien solo durante el tiempo que tarda en sacar el gato a la calle. El amor es disposición, situación, está imbricado en un contexto y una narrativa. Aun así, aunque en este punto Wittgenstein no está pensando en el Evangelio cristiano, «el amor no es un sentimiento» es una proposición que, sin duda, podría suscribirse en este.

La materialidad está bendita para el cristianismo porque es la creación de Dios. James Joyce era un gran devoto de Tomás de Aquino, y el *Ulises*, una novela a la que nada corpóreo es ajeno, es un texto tomista en cierto sentido. En el cristianismo se cree en la resurrección del cuerpo, no en la inmortalidad del alma. El acoplamiento sexual de los cuerpos es, para san Pablo, un anticipo del reino de Dios. El Espíritu Santo no es un fantasma sagrado, sino una fuerza

dinámica que transforma la faz de la Tierra. La fe no es un estado mental solitario, sino una convicción que emana de compartir en la forma de vida práctica, comunitaria, conocida como Iglesia. Para los sofisticados griegos se trata de un disparate, de algo carnavalesco que contrapone la vida corriente a las ideas herméticas, que exalta lo más bajo y derroca a los poderosos de sus tronos. Consiste sobre todo en un compromiso con los muertos y no en un conjunto de proposiciones teóricas. Incluso Friedrich Nietzsche, para quien el cristianismo era la mayor catástrofe que se había abatido jamás sobre la humanidad, creía que reducirlo «a sostener que algo es cierto, a una mera fenomenalidad de la consciencia», era travestirlo.[16] En su centro tenemos a un vagabundo de clase inferior que vitupera a los ricos y a los poderosos y se relaciona con bandidos y rameras. Dado que su solidaridad con los pobres constituye una espina clavada en la carne de las élites sacerdotales y políticas, acaba sufriendo la clase de muerte que el poder imperial romano reservaba a los rebeldes políticos.

Tomás de Aquino defiende una concepción algo más sutil de la cuestión que los materialismos mecánicos. Como expresa Denys Turner, su objeción a dichos materialismos «era que, sencillamente, no acertaban mucho en el tema de la materia».[17] Según Turner, «en la materia misma hay mucho más de lo que capta el ojo del materialista medio actual».[18] Escribe que para Tomás de Aquino el ser humano es «materia articulada, cosa que habla».[19] «Los materialistas de hoy —se queja— creen que la materia es todo lo que hay, y que la materia no tiene sentido y es muda, pues todo sentido tiene que ver con hablar acerca de la materia, pero no con una materia que habla.»[20]

Así pues, el cuerpo es la materia con significado, algo aplicable tanto a los perros salvajes como a los seres humanos. La inteligencia práctica es, en su mayor parte, inteligencia corporal. Un niño que todavía no habla alarga la mano para agarrar un juguete, y ese gesto es inherentemente significativo. Podría afirmarse que pertenece a una capa de significación preverbal, inscrita en nuestra propia carne. El significado se aferra a la acción como un forro a una manga. Está construido en el gesto material. No tiene que ver meramente con la interpretación de ese acto por parte del observador. Tampoco se trata de la propia concepción del niño o la niña pues estos carecen aún de medios para formularla. Con todo, si el cuerpo es materia articulada, ¿no es también así en el caso de una manguera o de un enano de jardín? Las mangueras, claro está, no son capaces de

hablar, pero son pedazos de materia articulada en el sentido de que están estructuradas significativamente. A pesar de ello, quienes las diseñan son los seres humanos, que imprimen una intencionalidad en la materia muda de la goma y del metal y la conforman para desempeñar una función. En cualquier caso, el cuerpo humano no está solo dotado de significado: a diferencia de los enanos de jardín, el cuerpo humano también es fuente de significado.

Para Tomás de Aquino, la materia es el principio de la individuación. Lo que te hace ser tú mismo y no otra persona es la porción concreta de materia que resultas ser. En efecto, en algunas lenguas la palabra «cuerpo» puede ser un término arcaico para definir «persona»... En esos usos encantadores subyace una concepción no cartesiana de la persona humana. Con todo, ese uso también puede llevar en cierta medida a confusión dado que tener un cuerpo humano es una condición para ser persona, pero no sinónimo de serlo. El cuerpo es algo dado, mientras que convertirse en persona constituye un arduo proyecto histórico que puede llevarse a cabo de manera soberbia, atroz o sin pena ni gloria. En todo caso, es un hecho que para Tomás de Aquino yo no soy yo mismo porque tenga cierto tipo genérico de cuerpo o de alma, sino por ese paquete de carne concreto del que estoy hecho. Eso es lo que distingue a un miembro de una especie de otro. Si las almas humanas difieren unas de otras es porque estas animan cuerpos diferentes. A pesar de ello, lo que nos individualiza también nos une. Tener un cuerpo humano es gozar de una forma de solidaridad con otras criaturas de nuestra especie.

Tomás de Aquino es un materialista epistemológico, además de somático. Según él, todo nuestro conocimiento emana de nuestra implicación con la realidad material. Hablar de Dios, por ejemplo, deriva analógicamente de lo que sabemos del mundo que nos rodea. Si la metáfora, según sostiene, es el modo de discurso que más se adecúa al ser humano es porque incorpora significado al modo sensorial, que es donde nosotros, tipos de carne y hueso, nos sentimos más cómodos. Sin embargo, a pesar de lo mucho que insiste en los sentidos, Tomás de Aquino no sostiene, como los empiristas, que la mente sea simplemente un receptáculo pasivo de los denominados datos sensoriales. Por el contrario, nos enseña que el intelecto da sentido a la realidad de manera activa y es, por tanto, una forma de práctica en sí misma.

En este punto existe cierto paralelismo entre las epistemologías de Tomás de

Aquino y de Marx. Aquel ve cualquier «dato sensible» concreto como una abstracción de la concreción compleja de nuestra experiencia considerada como un todo. Como describe Denys Turner, «el intelecto une, en actos de comprensión, la experiencia "abstracta" de cada uno de los sentidos, extrayendo de ese modo las realidades concretas y densas en las que se halla su significado». [21] Por su parte, en sus *Grundrisse*, Marx escribe en tono similar sobre la comprensión humana al definirla como una «elevación» desde lo abstracto a lo concreto. Por lo general, consideramos lo abstracto como algo elevado y abstruso, y lo concreto como sencillo y vulgar, pero ambos pensadores ponen patas arriba esa antítesis. Para Marx, el pensamiento se inicia con categorías abstractas como el dinero, que para él son nociones simples, y posteriormente procede a sintetizarlas en realidades tan complejas como puede ser un modo histórico de producción. Esos son los fenómenos realmente concretos, término que literalmente significa «convergencia de distintos rasgos».

También los caimanes son porciones significativas de materia, y la razón no está confinada a la humanidad. Otros animales son capaces de manifestarla, como Tomás de Aquino no tiene inconveniente en admitir. Para él, de hecho, ser animal es ser racional. La razón es solo la clase de facultad adecuada a tales formas orgánicas de vida, en contraste, por ejemplo, con el intelecto de un ángel. Un perro lobo puede verse guiado por creencias y razones. Tal vez no pueda abrir una cuenta de ahorro ni alistarse a las Girl Scouts, pero sin duda sí es capaz de llegar a la conclusión de que, ya que no van a sacarlo a dar un paseo, lo mejor será no gastar aire y dejar de ladrar. Con todo, su capacidad de raciocinio queda en gran medida confinada a su entorno más inmediato, lo que también puede decirse de los niños que dan sus primeros pasos. Estos son capaces de razonar, pero no de generar proposiciones de brillantez einsteiniana. Un perro tampoco puede evaluar críticamente su propio comportamiento, una clase de control propio que exige una autorreflexión que solo proporciona el lenguaje. Dicho en pocas palabras, no puede ser un animal moral más de lo que puede serlo un bebé. (Como, por cierto, tampoco puede serlo Dios, al que ningún teólogo de prestigio consideraría un ser moral.) Los bebés no pueden preguntarse a sí mismos si les habría ido mejor no naciendo, aunque sus hermanos mayores bien pueden tener una opinión formada al respecto. Un ave hembra no puede convencerse a sí misma de reprimir el instinto que la impele a alimentar a sus crías. No puede

sentir asombro ante la futilidad de la empresa en la que está metida y largarse volando a las Bahamas.

Para Tomás de Aquino, lo que constituye la diferencia es que los seres humanos son animales lingüísticos además de sensoriales. Y eso es lo que marca principalmente nuestra racionalidad. El lenguaje media en nuestras sensaciones, pero no en las del caracol. Eso es sobre todo lo que nos permite cierto grado de distancia con respecto a nosotros mismos y, así, de autorreflexión crítica. El sistema de señales de los delfines resulta de una complejidad impresionante, pero es difícil no sentir que se ve ensombrecido por las obras de Proust. El lenguaje nos permite intimar con los demás más allá de la mera contigüidad física. Los amantes que pasan la noche despiertos, charlando, están mutuamente más cerca que los que solo se acuestan juntos. Sin embargo, y precisamente por eso mismo, los animales lingüísticos pueden crear más destrucción que los que no lo son. Las ardillas no son capaces de cometer genocidio, a menos que lo estén perpetrando con notable discreción. Su pensamiento está demasiado «pegado al hueso». Pero tampoco pueden crear un *Don Giovanni*, casi por el mismo motivo. Giorgio Agamben sostiene en *Lo abierto* que la humanidad se constituye distanciando, dominando y destruyendo su propia animalidad, aunque no acierta a profundizar sobre el hecho de que esa autoobjetificación, además de causa de calamidad, también puede ser fuente de valor.[22]

En sus *Investigaciones filosóficas*, como es bien sabido, Wittgenstein proclama que si un león pudiera hablar nosotros no entenderíamos lo que diría.[23] ¿No podríamos encontrar a un intérprete con buenos conocimientos de «leonés» y unos buenos auriculares? Para Wittgenstein, no. Según él, la forma de vida material de un león resulta tan remota de la nuestra que es imposible el diálogo. A causa de su fisiología, el león no organiza el mundo como lo organizamos nosotros. En *La voluntad de poder*, Friedrich Nietzsche, de manera similar, sostiene que los otros animales habitan esferas ajenas a la nuestra y, en consecuencia, no demuestra el menor interés en dar conversación a los pingüinos. Como Tomás de Aquino, Nietzsche cree que nosotros pensamos como pensamos a causa de los cuerpos que tenemos. Un cuerpo de otro tipo nos proporcionaría un mundo de otro tipo. Wittgenstein, sin embargo, podría estar equivocado cuando supone que esos reinos no son mutuamente equiparables. Alasdair MacIntyre, por ejemplo, defiende que, si los delfines hablaran, puede

que los expertos fueran capaces de entenderlos.[24] También para Martin Heidegger se da cierto solapamiento entre nuestro mundo y el de las criaturas no lingüísticas, lo que defiende con su portentosa declaración según la cual «el perro [...] sube las escaleras con nosotros».[25] (Hay algo tremendamente divertido en ese Heidegger de tono oracular y sonoro estilo filosófico que habla de subir las escaleras con un perro.)

Sean cuales sean nuestras diferencias con los animales, nuestras propias formas de razonar están, para Tomás de Aquino, profundamente enraizadas en nuestra naturaleza animal, lo que constituye una de las razones por las que el teólogo no es en absoluto el árido racionalista por quien algunos lo han tomado. Dado que nuestro pensamiento está imbricado en nuestra existencia sensorial y emocional, está destinado a diferir del «pensamiento» de un sesudo ordenador, que carece de vida sensorial o emocional en la que pueda imbricarse su «mente». Por el contrario, los primeros bienes de los seres humanos son materiales y emocionales: calor, sueño, sequedad, leche materna, contacto humano, liberación de las molestias, etcétera. A partir de esa humilde raíz crece la gratitud muda del recién nacido hacia sus cuidadores, lo que a su vez planta la semilla de lo que conocemos como moral. Es sobre esos cimientos de carne y sangre sobre los que con el tiempo llegamos a pensar, y nuestro pensamiento seguirá apoyado en ellos. Con todo, es cierto que si pensamos con la suficiente elaboración podemos llegar a prescindir de esa infraestructura material y emocional, enfermedad a la que por lo común denominamos «filosofía».

Razonar es algo que está entretejido en nuestros proyectos prácticos, pero dichos proyectos, en sí mismos, no son asuntos puramente racionales. La meta final de toda actividad humana son la felicidad y el bienestar. Pero, aunque la fatigosa tarea de aprender a alcanzarlos implica la razón, no puede reducirse a ella. Y no porque la racionalidad sea una cuestión clínica y desapasionada: razonar es esforzarse por ver una situación tal como es en realidad, una empresa agotadora que implica elevar la mirada por encima de nuestro narcisismo endémico y nuestro propio interés.[26] También exige paciencia, persistencia, habilidad, honestidad, humildad y valentía para admitir que uno se ha equivocado, predisposición a confiar en los demás, prevención ante las fantasías tranquilizadoras y las ilusiones beneficiosas, aceptación de lo que puede ir en contra de los propios intereses, etcétera. En ese sentido, la objetividad es una

cuestión moral. No tiene nada que ver con una imparcialidad desapasionada. Todo lo contrario: nos interesa ser racionales. Puede incluso ser una cuestión de supervivencia. Mostrarnos abiertos a la realidad de una situación es manifestar una preocupación desinteresada por ella, y la preocupación desinteresada por lo que se encuentra más allá del bullicioso ego se conoce tradicionalmente como amor. En ese sentido, el amor y el conocimiento son aliados, afinidad más que obvia cuando se trata del conocimiento de otras personas. Solo podemos conocer a los demás si se prestan a ello voluntariamente, lo que a su vez implica confianza, lo que a su vez es, en sí mismo, una especie de amor.

Los sentimientos, como los pensamientos, pueden ser tanto racionales como irracionales. Pueden ser adecuados a la naturaleza de su objeto, o pueden resultar desproporcionados con respecto a esta, como ocurre en el caso del sentimentalismo. Es racional llorar la muerte de un ser querido, pero irracional tirarse por un precipicio cuando tu hámster exhala su último suspiro. Aun así, en este caso la razón no penetra hasta el fondo. Es cierto que, a menos que podamos ofrecer razones por las que amamos a alguien, a nosotros mismos nos costará entender lo que hacemos. Hemos de ser capaces de fundamentar el afecto que sentimos por otra persona: que tenga mucho dinero, que a su lado Kate Winslet parezca King Kong, que sea muy tolerante con los hombres vagos y narcisistas, etcétera. Aun así, la confabulación entre amor y razón no es plena. Después de todo, un tercero podría reconocer la fuerza de nuestros razonamientos sin estar necesariamente enamorado de esa persona. El amor y el bienestar, finalmente, trascienden a la razón, pero zozobran si la echan por la borda. Y lo mismo puede decirse de las relaciones entre la razón y la fe.

Una racionalidad no fundamentada en la existencia práctica, sensorial, no es solo defectuosa, sino que en realidad no es racional. Una razón descolgada de los sentidos es una forma de locura, como descubre el rey Lear. Un nombre para lo que podríamos denominar razonamiento sensual es la estética, que en un primer momento ve la luz no como discurso sobre el arte, sino como discurso sobre el cuerpo.[27] Representa un intento por parte de una forma notablemente fría de la razón ilustrada de incorporar lo que podría llamarse la lógica de los sentidos. La estética moderna inicia su andadura como intento de devolver el cuerpo a una forma de racionalidad que corre el peligro de librarse de ella por considerarla exceso de equipaje. Es en la obra de arte, sobre todo, donde la labor racional y la

sensorial conspiran de manera fructífera. Sin embargo, lo estético no es solo un suplemento de la razón, tal como la Ilustración tendía a creer. Sin reconocer que su fuente está en la vida sensorial, la razón no puede, de entrada, ser auténticamente racional. Una racionalidad distintivamente humana es la que responde a las necesidades y los confines de la carne.

La relación entre la razón y la estética va más allá. La obra de arte es un modelo de lo que Aristóteles denomina «praxis», en referencia al tipo de actividades cuyos materiales les son inherentes.[28] A menos que tengas el talento de Joshua Bell, no tiene sentido tocar el violín más allá del tipo de ejecución característica de la actividad misma. Se trata de una forma de práctica que se basa en sí misma, se constituye a sí misma, se valida a sí misma. Reír, bromear, bailar, hacer el amor, tocar la flauta irlandesa, coleccionar prohibitivas jaboneras de porcelana y beber hasta caerse al suelo son cosas que no llevan a ninguna parte. La racionalidad que las gobierna no es instrumental. Esas actividades no se consideran simplemente medios para alcanzar un fin distinto a ellas, como sí ocurre cuando reventamos el parabrisas de un coche para sacar de él un bolso de Louis Vuitton olvidado. Es cierto que el arte puede ser instrumental en el sentido de que enriquece nuestro sentido de la existencia humana, pero eso solo lo conseguimos si prestamos una atención constante a la obra de arte misma, en lo que Marx llamaría su valor de uso en tanto que concepto opuesto a su valor de cambio. Su significado y valor son inseparables de su rendimiento real, lo que a ojos de Aristóteles también es cierto en el caso de la virtud.

En general, esas clases de actividad son las más valiosas. Es verdad que algunas acciones instrumentales resultan igualmente estimables (alimentar al hambriento, por ejemplo), y que sin cierta racionalidad instrumental nunca llegaríamos a librar al mundo de armas químicas. La mayoría de nosotros tampoco conseguiríamos levantarnos de la cama, condición indispensable para librar al mundo de las armas químicas. Aun así, casi todos nuestros mejores logros llevan el fin en sí mismos. Existen solo porque sí. Cuando emprendemos esas empresas es cuando somos más racionales. La razón deja de ser un mero instrumento o dispositivo de cálculo y pasa a ser una forma de autorrealización que ha de valorarse por lo que es en sí misma.

En cambio, al actuar instrumentalmente corremos el riesgo de renunciar a las

cualidades sensibles y afectivas de las cosas en aras de la consecución de cierta meta. No nos demoramos con ternura ante la forma y la textura de un billete de tren antes de entregárselo a regañadientes al revisor. Para el marxismo, el capitalismo implica una orgía consumista de los sentidos. Sin embargo, paradójicamente, también es un estilo de existencia desencarnado, ascético, pues los objetos materiales se ven despojados de su fisicidad y quedan reducidos al estatus abstracto de bienes de consumo. Una abstracción similar recae sobre el cuerpo humano, como veremos a continuación. Bertolt Brecht soñaba con un futuro en que el pensamiento pudiera convertirse en un placer sensual real; y los socialistas por lo general auguran una época en que la razón instrumental, aun siendo totalmente indispensable en los asuntos humanos, ejerza una influencia menos despótica en nuestras vidas. El pensamiento político radical está sin duda al servicio de la práctica política; pero dicha práctica tiende a una condición en la que tal vez seamos más libres para disfrutar razonando solo porque sí. Esos socialistas que ensalzan cierto tipo de utilitarismo de izquierdas (la teoría solo es justificable si trae consigo el cambio práctico, preferiblemente en pocas horas) no alcanzan a ver que solo llegaríamos a emanciparnos de verdad cuando ya no sintiéramos la necesidad de disculparnos por ejercer la razón ante algún adusto tribunal de utilidad histórica.

3

EMANCIPAR LOS SENTIDOS

No hay pruebas de que Karl Marx esté en deuda con Tomás de Aquino, aunque Friedrich Nietzsche sí cita extensamente al santo teólogo en *La genealogía de la moral*. Marx no era el más ferviente defensor de la teología medieval. Aun así, ya hemos visto que existen intrigantes paralelismos entre los dos pensadores, lo que tal vez pueda atribuirse al hecho de que los dos se vieron influidos por Aristóteles. También Marx es un materialista somático cuyo punto de partida es la vida humana activa, sensorial y práctica. No le interesa el materialismo ontológico en el sentido de preguntarse de qué está hecho el mundo, y sin duda el asunto le habría parecido ociosamente metafísico. No se andaba con rodeos con lo que le parecían ideas alambicadas. Como Nietzsche y Wittgenstein, Marx era un filósofo que sentía un profundo desprecio por el acto de filosofar. Su colega Friedrich Engels era un materialista en el sentido filosófico convencional del término, pero Marx no. Para él, el campo de la investigación materialista eran la historia y la sociedad.

Con el planteamiento que adoptó, Marx se veía a sí mismo como el precursor de un nuevo estilo de materialismo. Todo el materialismo previo, afirma en la primera de sus tesis sobre Feuerbach, ha cometido el error de concebir «la cosa, la realidad, la sensualidad [...] solo en la forma del objeto o de la contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no subjetivamente».[1] Su compatriota Ludwig Feuerbach tenía razón, sostiene, al partir de la naturaleza corpórea de la humanidad. El problema era que no entendía esa naturaleza como

algo activo. Para él, como para todos los empiristas, los sentidos son esencialmente órganos pasivos, mientras que para Marx se trata de rasgos constitutivos de la práctica humana, maneras de implicarse con el mundo. Es cierto que los empiristas basan el conocimiento y la actividad en el cuerpo, como el propio Marx. El problema, según él, es sencillamente que aquellos tienen una concepción falsa del cuerpo. Términos como «datos sensoriales» e «impresiones sensoriales», por no hablar de la curiosa idea de los conceptos como imágenes que tenemos en la mente, revelan una visión reificada de lo que es ser de carne y hueso. Wittgenstein, con posterioridad, se planteará la idea de que nuestros sentidos, de algún modo, nos «informan» o nos proporcionan «pruebas» de nuestro entorno. Además, en su terca lealtad a los sentidos, al pensamiento empirista le cuesta explicar cómo se pasa de ahí a las ideas. Si en el racionalismo hay muy poco cuerpo, en el empirismo este está presente en exceso.

Marx llega a referirse a los sentidos como «teóricos en su praxis inmediata», [2] en el sentido de que, como en el caso de la reflexión teórica, son capaces de relacionarse con objetos porque sí, y no a fin de alcanzar cierta meta funcional. El modelo a seguir es la estética. Suele presuponerse que ver algo estéticamente significa verlo contemplativamente. Pero para Marx la verdadera oposición no se da entre lo práctico y lo estético, sino entre ambos, por una parte, y lo instrumental o utilitario, por la otra. Respetamos las cualidades específicas de las cosas, que constituyen el ámbito de la estética, cuando las empleamos para los fines prácticos para los que fueron modeladas. Es lo que Marx denomina «valor de uso». De modo que lo práctico y lo estético son estrechos aliados, aunque no es así como solemos considerarlo. A diferencia de ello, el «valor de cambio» y la razón instrumental usan los objetos simplemente como medios para alcanzar un fin, con poco respeto por su especificidad sensible.[3] En ese sentido, y a pesar de su orientación práctica, constituyen fuerzas desmaterializadoras.

Para Marx, nuestras capacidades sensoriales no nos vienen dadas ni son fijas, sino que cuentan con una compleja historia propia. Evolucionan a medida que la humanidad se pone a trabajar sobre el mundo material y, en ese proceso, transforma su propia constitución sensorial. Así, el cuerpo, un fenómeno natural, es también un producto social, como lo es casi todo lo que vemos, tocamos y saboreamos. Incluso los objetos de la «certeza sensible» más simple —escribe Marx en *La ideología alemana*— «solo son dados [a la humanidad] a través del

desarrollo social, la industria y las relaciones comerciales».[4] Parece haber olvidado momentáneamente que las estrellas, las cataratas, las cabras y demás son objetos de certeza sensible, pero no productos sociales. La historia de la industria, en el sentido más amplio del término, es «el libro abierto de los poderes esenciales de la humanidad, psicología humana presente en forma tangible».[5] Es como si la historia de la autoproducción humana, en un sentido del término que incluye oler una rosa y comerse un melocotón, fuera el cuerpo material en el que el espíritu humano está encarnado. Lo que desde un punto de vista es una acumulación de fuerzas productivas es también, visto desde otro ángulo, la historia del sensorio humano. Las capacidades sensoriales y las instituciones sociales son dos caras de la misma moneda.

Aun así, la relación entre ellas ha resultado problemática. Varios conceptos marxistas fundamentales —fetichismo, reificación, alienación, mercantilización— plantean un problema en esta área. Para Marx, en una curiosa perturbación de las relaciones entre materia y espíritu, el fetichismo, la fantasmagoría y la abstracción se crean en una estructura de realidad social, y pueden llegar a ejercer un poder sobrenatural sobre ella. Aquí nos enfrentamos a ilusiones eficaces, no a caprichos ociosos. Existen pocas actividades más palpables que el trabajo. Sin embargo, según afirma Marx, este se vuelve abstracto bajo las condiciones capitalistas, pues no se trabaja tanto para producir unos objetos concretos como para generar un beneficio. Los bienes de consumo también son fenómenos abstractos, puros medios de intercambio. Pero en una sociedad de mercado, sus interacciones sí determinan el destino de los individuos de carne y hueso. Una fluctuación en bolsa puede dejar sin trabajo a miles de personas. Tal vez la ideología se maneje con espectros y fantasmas; pero, si esta nos aparta de la necesidad de hacer posible el cambio político, resulta bastante real.

Incluso las actividades sensoriales más básicas presuponen una dosis nada desdeñable de puesta en escena. Por debajo del tacto y del gusto subyace toda una crónica del comercio humano con el mundo. Feuerbach, sin embargo, no alcanza a ver la realidad material que lo rodea como algo producido sensorialmente y, por tanto, social e histórico. Marx comenta con sarcasmo que, si esa producción quedara suspendida solo un año, Feuerbach no tardaría en descubrir que todo el mundo humano dejaría de existir, él incluido. Para aquel, en cambio, el punto de partida no es simplemente la naturaleza material de la

humanidad, sino los hombres y mujeres en tanto que agentes materiales. Con gran abundancia de adjetivos, se refiere a los individuos humanos llamándolos seres «corpóreos, vivientes, reales, sensoriales, objetivos».[6] Son cuerpos activos más que cosas pensantes, criaturas que conocen el mundo solo en la medida en que se manifiesta en el contexto de sus actividades prácticas. Como escribe Jürgen Habermas, «la objetividad de los objetos posibles de la experiencia se sostiene [para Marx] en la identidad del sustrato natural, es decir, el de la organización corporal del hombre, que está orientada hacia la acción».[7]

Para Marx, el trabajo, o más en general la producción, es una categoría epistemológica además de social y económica. Lo que para el filósofo constituyen objetos posibles de la experiencia son, para el materialista, los frutos de la actividad productiva, y eso es precisamente lo que garantiza su objetividad. Conocemos las cosas a través del proceso de modelarlas. Así, lo que Marx desarrolla es lo que Habermas denomina «una teoría antropológica de la cognición».[8] No son el pensamiento ni el lenguaje los que de entrada nos proporcionan un mundo, sino los poderes de la producción, constitutivos de un mundo en el sentido rico y amplio de dicho término, poderes con los que pensamiento y lenguaje están imbricados.

Partir de la agencia humana es desmontar la distinción entre sujeto y objeto, dado que la práctica es una cuestión material, objetiva, a pesar de adscribirse al espíritu (motivos, valores, propósitos, interpretaciones, etcétera). También supone rebajar la tensión entre naturaleza e historia, dado que el cuerpo pertenece simultáneamente a ambas esferas. Marx apunta a su estatus ambivalente cuando, al referirse a la producción, tanto material como sexual, alude a su duplicidad.[9] «La producción de vida —escribe—, tanto la propia, en el trabajo, como la de la vida nueva en la procreación [...], se manifiesta inmediatamente como una doble relación: de una parte como una relación natural, y de otra como una relación social.»[10] Y observa que la humanidad tiene «una naturaleza histórica y una historia natural».[11] Si bien se niega a someter la cultura a la naturaleza, es consciente de que someter la naturaleza a la cultura constituye un movimiento igualmente reduccionista.

Tal vez Marx parta de los seres humanos en tanto que agentes materiales, pero no es exactamente ahí donde termina. El futuro autor de *El capital* sigue creyendo que la emancipación política afecta a esas criaturas de carne y hueso,

pero de ahí no se sigue que el análisis deba empezar por ellas. De hecho, *El capital* no trata en absoluto de individuos. Los trata, con fines diagnósticos, puramente como «portadores» de ciertas estructuras sociales y económicas. Bajo esa luz, podría sostenerse que el primer Marx no se remonta lo bastante atrás. Solo para que podamos ser agentes sociales ya debe estar en funcionamiento una gran cantidad de infraestructura material. En efecto, el propio Marx se lamenta de que el pensamiento idealista no retroceda lo bastante a la hora de ubicar el inicio. Uno puede empezar por las ideas; pero, entonces, ¿de dónde vienen las ideas? ¿Qué debe haberles ocurrido ya a los hombres y las mujeres para que sean capaces de reflexión? ¿Qué fuerzas colocan a los sujetos humanos en su sitio? Esas no son, en gran medida, preguntas legítimas para aquellos para quienes la consciencia constituye un origen o base absolutos. Tal vez estos sostuvieran que podría intentarse excavar por debajo de dicha base, pero para ello haría falta recurrir a la consciencia. Así que uno podría acabar siendo culpable de lo que técnicamente se conoce como *petitio principii*, al presuponer lo que uno buscaba explicar.

No todos sus acólitos defienden la postura de Marx sobre la agencia. En *Sobre el materialismo*, Sebastiano Timpanaro cree que el «maestro» se equivoca al afirmar que nos vinculamos con la naturaleza solo a través de nuestra actividad histórica. También existe una dimensión pasiva en dicha relación. Como ya hemos visto, nuestra naturaleza corporal es la fuente de toda nuestra agencia, pero también de nuestra susceptibilidad para causar daño. Decir que somos mortales es decir que nuestros cuerpos llevan en ellos las semillas de su destrucción última. Ver a hombres y mujeres como animales activos, productores del mundo, es devolverles la dignidad que el materialismo mecánico les niega, mientras que ser conscientes de su vulnerabilidad impide que ese planteamiento llegue a la arrogancia. Timpanaro nos recuerda rasgos de la condición humana como «la brevedad y la fragilidad de la existencia humana, el contraste entre la pequeñez y la debilidad del hombre y la infinitud del cosmos [...], la debilidad producida por la edad [...], el miedo a la propia muerte y el pesar por la muerte de los demás».[12] También rechaza, por considerarla «sofística idealista», la idea de que, dado que la biología siempre aparece por mediación social, lo biológico no es nada y lo social lo es todo. A «sofística idealista» podría añadirse «palabrería culturalista». El hecho de que desangrarse hasta morir sea algo que

pueda construirse de manera distinta según diferentes culturas no implica que uno no se desangre hasta morir. Sin duda, a los apóstoles del relativismo cultural ha de resultarles gratificante que muramos de tan diversas maneras, pero sería mucho más gratificante que no muriésemos de ninguna.

Marx es consciente de que el cuerpo es mortal, sufre y está condicionado por factores que escapan a su control. En una obra temprana se refiere a la muerte como al modo en que la especie se impone al individuo. Aun así, la agencia resulta fundamental para su concepción de la humanidad. Como comenta el filósofo escocés John Macmurray, «nuestro conocimiento del mundo es principalmente un aspecto de nuestra acción en el mundo».[13] Para Marx, la forma primaria que adopta la acción es el trabajo. Los hombres y las mujeres solo pueden sobrevivir trabajando sobre su entorno, y es la peculiar constitución de sus cuerpos lo que les permite hacerlo. El hecho de que, por ejemplo, sean animales lingüísticos implica que pueden iniciar la clase de proyectos colaborativos que necesitan a fin de reproducir su vida material. Así, lo que resulta básico para Marx es lo que denomina «organización física [de los seres humanos] y su consecuente relación con el resto de la naturaleza», una naturaleza que él describe en un determinado momento como «el cuerpo inorgánico del hombre».[14] Insiste en que la historiografía «tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres».[15] Es el cuerpo lo que se encuentra en la raíz de la historia humana. Los seres humanos manifiestan una naturaleza material (o *«Gattungswesen»*, esencia genérica, como la llama Marx) que incorpora la capacidad de realizarse y reproducirse a sí mismos y, al hacerlo, transformar las condiciones de la existencia. Eso es lo que significa tener historia.

La paradoja es, pues, que precisamente gracias a esos rasgos antropológicos dados, los seres humanos son criaturas históricas. Afirmar que poseen una naturaleza diferenciada no equivale a sugerir que son no históricas, sino, por el contrario, insistir en que no podrían dejar de tener historia aun intentándolo, que son seres históricos de manera invariable, sin excepciones. Ser histórico no es, en sí mismo, ser históricamente relativo. Hay quien teme que eso suponga convertir a Marx en una figura tremendamente anticuada: en un esencialista. Pero, si lo que se quiere decir con ello es que la transformación pertenece a

nuestra esencia y no es simplemente un rasgo contingente de nuestra condición, entonces no hay razón para rechazar la etiqueta. Sea como fuere, muchos antiesencialistas también han sido antiizquierdistas. El antiesencialismo no tiene por qué alinearse necesariamente con los ángeles políticos.

La creencia de que ciertos aspectos de la humanidad permanecen más o menos constantes no está entre las características más divulgadas del pensamiento de Marx. Por el contrario, lo normal es que se lo considere (y no en poca medida por sus propios discípulos) un historicista de pura cepa para quien todos los fenómenos son históricos de principio a fin, y, por tanto, cambiantes y cambiables. Pero afortunadamente no es el caso. Sería una lástima que ciertas turbulencias históricas trascendentales llevaran a la desaparición total de la sed de justicia humana. La mutabilidad no es en absoluto un bien en sí mismo. Es de agradecer que los tiranos pasen, pero no que pasen también los luchadores por la libertad. No hay demasiados partidarios del flujo y el proceso que celebren su propia pérdida de memoria. Marx es ciertamente historicista, pero no un historicista inveterado. En cualquier caso, no todo historicismo es necesariamente radical. Este ha sido, como mínimo, tanto una doctrina de la derecha como de la izquierda. El hecho de situar un fenómeno en su contexto histórico aún no ha generado nunca un movimiento político. Marx cree sin duda en realidades inmutables, entre ellas la necesidad del trabajo. Habla de ello en *El capital* como de un hecho perpetuo de la existencia humana. Los ángeles y los aristócratas no necesitan trabajar, ni los pavos reales, pero la humanidad en general moriría sin trabajo. El socialismo implica reducir la jornada laboral y acabar con el trato degradante, pero no podría abolir la necesidad de trabajar.

Existen muchas características de la humanidad (el lenguaje, la muerte, la enfermedad, el miedo, la producción, la risa, la sexualidad, el pesar por la pérdida de un ser querido, el disfrute de la compañía de los demás, etcétera) que son propias de la especie.[16] Dado que implican el tipo de seres materiales que somos, resulta perverso que unos autoproclamados materialistas lo nieguen. Uno de los nombres que damos a esa prevalencia de la naturaleza sobre la cultura es «muerte». Hay socialistas que se inquietan ante una afirmación tal pues podría sugerir que nada en la condición humana puede alterarse. Y ese tipo de «naturalización» de lo histórico es un recurso conocido de las ideologías dominantes. Pero del hecho de que la muerte sea algo natural no se sigue que

enviar a un hijo a estudiar a Eton también lo sea. Kate Soper advierte de que al hablar, por ejemplo, de la enfermedad como parte de la condición humana se corre el riesgo de reducir la historia a naturaleza al considerar la decadencia del cuerpo como algo puramente predestinado.[17] Visto así, es algo que consuela a los rivales políticos de uno. Es como asegurar que los radicales no deberían referirse nunca a los cartistas* ni a las sufragistas, pues cualquier alusión positiva a la tradición podría malinterpretarse como una muestra de admiración por el cambio de guardia. Sea como fuere, ni toda ideología es naturalizadora ni la naturaleza es impermeable al cambio.

Con todo, es cierto que la concepción de Marx sobre el cuerpo tiene sus límites. Como observa Raymond Williams:

> ... es un hecho que el marxismo clásico descuidó, a muy alto precio, no solo las condiciones físicas humanas básicas [...], sino también las condiciones y situaciones emocionales que conforman una parte tan considerable de la relación y la práctica humanas. Los problemas de la sexualidad, entre ellos la sexualidad problemática, se encuentran entre las omisiones más destacadas.[18]

Existe algo de verdad en esta crítica, si bien ha habido pensadores marxistas (William Morris, Reich, Fromm, Adorno, Marcuse y otros, por no mencionar a la galaxia al completo de feministas marxistas) que con sus textos han arrojado luz sobre estas cuestiones. También conviene apuntar que, desde que Williams escribió esas palabras, el cuerpo sexual ha llegado casi a eclipsar al cuerpo que trabaja. En ese cambio subyace una historia política de pérdida y ganancia, de avances y retrocesos.

Así pues, a ojos de Marx, la naturaleza es más fundamental que la historia, dado que en la forma de nuestro ser-especie está lo que nos permite de entrada tener historia. De hecho, es lo que determina que debamos tener una historia. También es más fundamental en el sentido de que los relatos que podemos construir se ven constreñidos por el tipo de animales que somos. Por medio tanto del trabajo como del lenguaje, dos actividades que están estrechamente interrelacionadas, la criatura humana es capaz de extender su cuerpo por todo el planeta a través de las prótesis que conocemos como instituciones. Entre ellas está la amplificación de nuestros poderes corporales conocida como tecnología. En una feliz ocurrencia, Marx se refiere en sus *Grundrisse* a la agricultura como a la conversión del suelo en una extensión del cuerpo. Sin embargo, solo somos

capaces de extender nuestros cuerpos de ese modo dentro de los límites de su constitución física. Tal vez estos puedan alcanzar la Luna, pero seguramente no llegarán a las estrellas más distantes. Incluso en el llamado futuro poshumano, en el que la tecnología se haya incorporado plenamente al cuerpo, seguirá siendo de ese cuerpo, con todas sus limitaciones materiales, del que habrá de tratarse; y si el proceso de incorporación evoluciona lo suficiente, tal vez ya no podremos seguir hablando en absoluto de un cuerpo específicamente humano.

La naturaleza siempre se da filtrada por la cultura (como ocurre, por ejemplo, en las cartas de los restaurantes), pero la creencia materialista es que aquella es a la vez anterior e independiente de los asuntos humanos. Los lagartos y los campos magnéticos no tienen nada que ver con nosotros. Tal vez nosotros dependamos de la naturaleza, pero la naturaleza no depende de nosotros. Vivir en sociedad no es dejar de vivir en la naturaleza, sino «vivir» la naturaleza de una manera concreta: a través del trabajo, por ejemplo, que la reviste de sentido humano. Marx sostiene que es en esa relación, a través de la historia, con el mundo material como la filosofía idealista se destierra de sus reflexiones. Para algunos pensadores idealistas, aunque en modo alguno para todos, la filosofía trata de la historia y la cultura, mientras que las ciencias naturales tratan de la naturaleza. En cambio, el materialismo histórico busca pensar simultáneamente en ambas dimensiones, sin fundirlas. Las relaciones entre ellas no son simétricas. Si bien las necesidades naturales se dan por mediación de la sociedad, por ejemplo, no todas las necesidades sociales tienen una base natural. No existe un cimiento natural en el deseo de pronunciar un discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas ataviado con un disfraz de Winnie de Pooh, por más que pueda parecer lo contrario. No existen las falsas necesidades naturales, pero numerosas necesidades sociales sí lo son (la demanda de danzarinas del vientre, por ejemplo, más que de ordenadores portátiles).

Al satisfacer nuestras necesidades a través de la producción material, generamos necesidades ulteriores que, a su vez, deben ser satisfechas, y es así como se despliega la historia humana. Los hombres y las mujeres se embarcan en ese proceso sobre la forma más valiosa de manufactura, que para Marx no es la de las minas de carbón ni la de los telares de algodón, sino la autoproducción del propio individuo, uno de cuyos nombres es «cultura». La clase de cuerpo animal que es incapaz de llevar a cabo un trabajo complejo, de sentir deseo (en

el sentido psicoanalítico del término) y que carece de una capacidad extensiva de comunicación tiende a repetirse, constreñido como está por su ciclo biológico. En cambio, los seres humanos pueden establecer cierta distancia entre sí mismos y sus determinantes biológicos.

Al hacerlo son capaces de arrojarse a sí mismos a un relato bastante más aventurado que el de la carrera de un ciempiés, que, visto desde un punto de vista puramente humano, parece un pelín tedioso. De hecho, una de las quejas de Marx contra la sociedad de clases es que impide a los individuos embarcarse plenamente en esa empresa peligrosa, arriesgada y emocionante. Atrapados en una cadena de formas de explotación, los seres humanos, hasta ahora, han ido languideciendo en lo que él denomina «pre-historia», sujetos a unas limitaciones sociales que parecen confrontarlos con toda la obstinación de la naturaleza misma. Se trata de la historia como repetición más que como innovación. Así, el único acto realmente histórico sería romper con esos ciclos de animalidad y empezar a construir un relato más abierto para nosotros mismos. Y es precisamente porque esa epopeya no sería predecible, a diferencia de lo que ocurre con el comportamiento de los ciempiés, por lo que Marx, por asombroso que parezca, tiene muy poco que decir sobre el futuro.

Afirmar que, a fin de cuentas, la naturaleza domina sobre la cultura no implica, claro está, negar que en la práctica ambas se dan entrelazadas. Para Marx, el trabajo es el punto clave en el que ambas convergen, como lo es el cuerpo mismo. También la sexualidad se halla en la intersección entre naturaleza y cultura. «Los seres humanos —escribe Marx—, que diariamente rehacen su propia vida, empiezan a hacer a otros seres humanos para propagar su especie.»[19] Según sostiene, la desigualdad de los roles de género es la primera forma de división del trabajo. Sin embargo, lo cierto es que los dos ámbitos, el de la naturaleza y el de la cultura, se resisten a encajar a la perfección. El trabajo no resultaría tan dificultoso si no fuera así. La naturaleza es lo que nos duele, lo que se resiste a nuestros esfuerzos de modelarla y darle una forma manejable. Y la cultura siempre corre el riesgo de repudiar unas raíces materiales tan humildes, como un niño edípico que sueña con un origen más elevado que el de sus padres, que lo avergüenzan con su falta de glamur.

Sin embargo, aunque Marx (más allá de unos pocos gestos utópicos iniciales) insiste en la no identificación de los dos ámbitos, pocos pensadores han igualado

su empeño de comprenderlos en un solo pensamiento. Tradicionalmente, la naturaleza y la historia han sido objetos de atención rivales. Pero Marx es de esos pocos materialistas que atribuyen un papel clave a la consciencia humana al tiempo que investigan las bases materiales de la jornada laboral. Si se ocupa de la política, no descuida la fisiología. Si insiste en el origen vulgar de las ideas, también cree que estas pueden desempeñar su papel a la hora de transformar la faz de la Tierra.

El primer Marx se embarca en un proyecto de una originalidad poderosamente llamativa. Ningún otro crítico del sistema se había dedicado a ponerlo en evidencia por lo que provocaba en los sentidos humanos. Antes que él no había existido una fenomenología del capitalismo como la suya. Para Marx, el modo capitalista de producción se halla bajo la influencia de una clase extremadamente incorpórea de razón que adopta gran variedad de formas. «En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales —comenta Marx en sus *Manuscritos económicos y filosóficos*—, ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener. El ser humano debía ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior.»[20] Si la codicia engendra abstracción, irónicamente también lo hace la pobreza. Los bienes que los pobres necesitan para sobrevivir quedan despojados de sus propiedades sensibles y reducidos a lo que Marx denomina «forma abstracta». Si te mueres de hambre no te interesa lo que comes, ni el tipo de trabajo que puedas conseguir si la alternativa es pasar hambre.

En cambio, la actividad humana es una cuestión de praxis, de la libre realización de nuestros poderes sensoriales y espirituales entendidos como fines disfrutables en sí mismos. Su modelo, para Marx, es la obra de arte. Es algo que tiene que ver con la felicidad o el bienestar, lo que para Marx, como para Aristóteles, es una actividad más que un estado mental. La forma más auténtica de producción o «actividad vital» (ideas que para Marx van mucho más allá de los recintos de las fábricas) es la que se ejecuta por el placer de ejecutarla, libre del aguijón de la necesidad física. Y para él esa es una distinción fundamental entre los seres humanos y los demás animales, más orientados al utilitarismo. Sin embargo, bajo condiciones capitalistas, «la actividad vital, la vida productiva,

aparece en el hombre solo como medio para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de preservar la existencia humana».[21] Trabajamos para vivir, no como forma de servicio, solidaridad y autorrealización. Simultáneamente, otros hombres y mujeres (lo que Marx describe como «nuestra mayor riqueza») se convierten en poco más que en un medio para alcanzar nuestros fines y resultan, en consecuencia, desmaterializados.

A los capitalistas les preocupan los productos que fabrican solo en la medida en que representan un medio para obtener beneficios. Vistos como bienes de consumo más que como objetos, son puras abstracciones, sin un ápice de materialidad en su composición. Asimismo, el cuerpo del productor se reduce al estatus de instrumento de trabajo. Este se convierte en un «ser sin necesidades ni sentidos [...] y de ser hombre pasa a convertirse en actividad abstracta y en estómago».[22] Sin embargo, al despojar a los demás de su riqueza corporal, los capitalistas también ejercen violencia sobre sus propios poderes sensibles. Marx comenta:

> La autonegación, la negación de todas las necesidades humanas, es la doctrina principal [de la economía política burguesa]. Cuanto menos comas, bebas, compres libros, vayas al teatro, a bailar, bebas, pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques esgrima, etcétera, más ahorras y mayor será el tesoro que ni polillas ni gusanos podrán consumir: tu capital. Cuanto menos eres, cuanto menos exteriorizas tu vida, más tienes, mayor es tu vida alienada, y más almacenas de tu vida enajenada.[23]

El ascetismo es la otra cara de la codicia. Tu capital se convierte en un poder vampírico que te chupa la sustancia del cuerpo. El propio Marx no sentía gran inclinación por el baile, ni adquiría muchos libros ni iba mucho al teatro, dado que (como comentó en una ocasión refiriéndose a sí mismo) nadie había escrito tanto sobre el dinero teniendo tan poco. En todo caso, sí se permitía sus rondas por los pubs.

Con todo, habiendo alienado su vida sensorial en aras del poder del capital, los capitalistas de mentalidad menos ascética pueden recuperarla vicariamente. «Todo lo que eres incapaz de hacer —escribe Marx—, el dinero puede hacerlo por ti: puede comer, beber, ir a bailar, al teatro, puede adquirir obras de arte, aprendizajes, curiosidades históricas, poder político, puede viajar, es capaz de hacer todas esas cosas por ti; puede comprarlo todo.»[24] El capital es un cuerpo fantasmagórico, un *Doppelgänger* monstruoso que acecha cuando sus amos duermen, y consume mecánicamente los placeres a los que estos, austeros,

renuncian.

El cuerpo también puede ser despojado de su sustancia de otro modo. Es en los *Manuscritos económicos y filosóficos* donde Marx expone su teoría de la alienación, según la cual los hombres y las mujeres dejan de reconocerse a sí mismos en el mundo material que producen. Los productos de su actividad, una vez que se los hace suyos un sistema de propiedad privada, dejan de ser expresiones de ese trabajo, y así los individuos se vuelven extraños para sí mismos. Como observa Elaine Scarry, Marx considera «que el mundo manufacturado es el cuerpo del ser humano y que, habiendo proyectado el cuerpo en el mundo manufacturado, los hombres y las mujeres quedan ellos mismos desencarnados, espiritualizados».[25] El capitalismo, según Marx, «aliena al hombre de su propio cuerpo».[26] El trabajo de los individuos deja de ser parte de su ser esencial y pasa a estar bajo el mando de otros. Se siente como una forma de actividad monótona externa a su yo real, algo así como la carne, en el dualismo cartesiano, es externa al espíritu. Así, el mundo material deja de ser una esfera fenomenológica. Ya no se trata de un territorio humanizado sobre el que hombres y mujeres se mueven fácil y espontáneamente tras haberlo incorporado a su carne, sino de un ámbito que ha confiscado sus energías y, en consecuencia, parece más lleno de vida que ellos. Al dejar de ser ese contexto de sus actividades que se daba por descontado, se erige como poder anónimo que determina sus destinos. Como los seres humanos también están alienados los unos de los otros, el cuerpo, en el sentido corporativo del término, también se desintegra. Y dado que la realidad material constituye un vínculo entre individuos, perder el contacto con esa realidad también equivale, para ellos, a perder contacto los unos con los otros.

Una de las metas del socialismo, pues, es devolver al cuerpo los poderes que se le han arrebatado, de manera que los sentidos puedan volver a ser lo que eran. Se trata de algo que se da de manera menos aparatosa en la poesía, que busca devolver al lenguaje algo de la plenitud sensible que la abstracción y la utilidad le han arrebatado. Solo reduciendo el peso de esas fuerzas en los asuntos humanos, podremos llegar a ver nuestros poderes sensoriales como fines en sí mismos. El materialismo, en el sentido más vulgar del término (el del apego excesivo a los bienes materiales), es hostil a la materialidad. Si hemos de librarnos del orden social actual es, entre otras cosas, porque no somos capaces

de saborear, oler y tocar con toda la intensidad con la que podríamos hacerlo:

> La superación de la propiedad privada es, por ello, la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho humanos, tanto en sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo humano, así como su objeto se ha hecho un objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente teóricos en su práctica. Se relacionan con la cosa por amor a la cosa, pero la cosa misma es una relación humana objetiva para sí y para el hombre, y viceversa. Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza egoísta y la naturaleza ha perdido su pura utilidad, al convertirse la utilidad en utilidad humana.[27]

En un movimiento de extraordinaria osadía, Marx asciende en su argumento desde el cuerpo sensible hasta la ética y la política, desde oler un crisantemo o escuchar una sonata hasta la acumulación de capital, las relaciones sociales, la propiedad privada, la ideología y el Estado. A Sigmund Freud le corresponderá la tarea de arrojar dudas sobre esa visión eufórica de un cuerpo humano benignamente restaurado para sí mismo. El cuerpo del que trata Marx parecería libre de deseo; y el deseo, para Freud, es una fuerza que perfora y fragmenta la carne. También es una forma virulenta de abstracción, indiferente a los rasgos sensibles de las cosas. Lo que nosotros hacemos es saquear los objetos que nos rodean en busca de cierta realidad que, en su esencia, nos esquiva perpetuamente. No existe la certeza de que ese desencanto crónico halle su cura en el comunismo. En el núcleo del cuerpo freudiano hay una vacuidad que lo retuerce hasta expulsar de él la verdad y malogra sus acciones. El acto del yo de realizarse siempre se ve ensombrecido por un residuo que se resiste a la articulación.

El marxismo es, entre otras cosas, un relato sobre el modo en que el cuerpo humano, a través de esas prótesis conocidas como cultura y tecnología, llega a atraparse a sí mismo en sus propios poderes y a trascenderse. El mensaje que cuenta es, así, una versión moderna de lo que los griegos antiguos conocían como *hibris*. El mundo que inventamos escapa a nuestro control y nos convierte en sus mercenarios. Sin embargo, ello no ocurre simplemente porque seamos seres productivos. Para Marx, es el resultado de las relaciones sociales en las que nuestros poderes productivos se ven atrapados. Y ese es el punto en el que su materialismo antropológico o somático se transforma en materialismo histórico. A partir de ahora pasamos de describir cómo es el animal humano a contar un relato sobre él. Según dicho relato, siempre y cuando nuestros poderes

productivos sean bastante escasos, todos tenemos que trabajar simplemente para mantenernos con vida. Pero, una vez que la sociedad empieza a generar un excedente económico, algunos individuos pueden liberarse de la necesidad de realizar ese esfuerzo, y el resultado de ello es el crecimiento de las clases sociales. Una minoría logra hacerse con el control de la producción, disponer de la fuerza de trabajo de otros y apropiarse para sí misma de una porción desproporcionada del excedente, mientras que la mayoría lucha por retener lo que puede de los frutos de su trabajo. Se ha establecido la lucha de clases. Simultáneamente surgen diversas figuras —sacerdotes, bardos, chamanes, consejeros, médicos y demás— que dominan lo que podría denominarse la producción espiritual. A sus herederos modernos se los conoce como *intelligentsia*. Una función de ese círculo intelectual es generar ideas que den crédito al *statu quo*, proceso que Marx denomina «ideología». Existe también la necesidad de ejercer un poder coercitivo que regule la lucha de clases en defensa del interés de los explotadores, algo que se conoce como «Estado».

Así pues, las clases sociales emergen cuando las fuerzas productivas evolucionan hasta cierto punto, un punto que no es ni tan bajo como para forzar a todo el mundo a trabajar, ni tan alto como para permitir a todo el mundo disponer de una cantidad suficiente de bienes sin tener que esforzarse para conseguirlos. El nombre para este último estado de cosas es «comunismo». La única buena razón para ser socialista, además de para molestar a gente que te cae mal, es no tener que trabajar. Desde el momento en que hay bastante excedente que compartir de manera equitativa, ya no hay base para las clases sociales y, en consecuencia, no existe la necesidad de ideología ni de Estado. En ese sentido, la política de Marx presenta unos cimientos materiales. El socialismo no puede darse en cualquier parte ni en cualquier momento. No se trata simplemente de una buena idea que a uno se le ocurre en sueños a las dos de la madrugada, como la de empezar a repartir billetes de banco a los transeúntes esbozando una sonrisa de demente de oreja a oreja. Exige ciertas condiciones materiales previas, y si intentas alcanzarlo sin prestar la debida atención a ese hecho, es probable que acabes implantando una forma u otra de estalinismo. En ese sentido, entre otros, una perspectiva materialista tiene implicaciones políticas.

El materialismo histórico, claro está, es mucho más de lo que este somero boceto podría dar a entender. También es la historia que cuenta la transformación

de un modo de producción en otro a través de la revolución política, y cómo todo ello contribuye a dar forma a las ideas por las que vivimos. Este último punto no carece de importancia. Entre las condiciones materiales para escribir una novela, por ejemplo, están la de disponer de alimentos, la de contar con algún instrumento que permita la escritura, un grado mínimo de salud y de cordura para sentarse a un escritorio y elaborar frases mínimamente coherentes, un candado en la puerta de la habitación de tus hijos, etcétera. Pero de ahí no se sigue que la novela que crees sea, de algún modo, el reflejo de esas condiciones. En cambio, la teoría marxista deja constancia de la huella de nuestras necesidades materiales y nuestras capacidades en cosas supuestamente mucho más elevadas: el arte, el derecho, la ética, la política, los sistemas filosóficos, etcétera. En ese sentido, lo material no es solo aquello de lo que partimos; no se trata simplemente de una condición necesaria para nuestras actividades, sino que conforma el carácter de estas de principio a fin.

Aun así, hay un sentido en el que la idea misma del marxismo es alcanzar cierto grado de independencia respecto de las fuerzas materiales. Siempre que produzcamos simplemente a partir de nuestras necesidades, incitados a actuar por la escasez o la necesidad animal, no daremos lo mejor de nosotros mismos como especie. Es cuando nos distanciamos lo bastante de esas carencias y producimos no solo para satisfacerlas, sino también para ejercer nuestros poderes creativos cuando mostramos nuestro lado más impresionante. Como ya hemos visto, lo irónico del caso es que esa distancia de lo material es posible solo bajo ciertas condiciones materiales. Dichas condiciones resultan necesarias para poder trascenderlas. Algo similar afecta a las relaciones humanas. En tanto que las relaciones sociales vienen en gran medida determinadas por la necesidad y la utilidad, somos incapaces de deleitarnos sin más en la existencia de los otros. Para ello hace falta liberarse del trato eminentemente instrumental que damos a los demás, un trato que viene impuesto por la sociedad de clases. Y en último extremo ello también depende de un aumento de los recursos materiales. En un párrafo conmovedor, Marx destaca que se trata de algo posible incluso en un presente contaminado por el trabajo pesado.

> Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etcétera. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más

> brillantes resultados cuando se ve reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como fumar, beber, comer, etcétera. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos, la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo.[28]

«El ser social no viene determinado por la consciencia —declara Marx en *La ideología alemana*—, sino la consciencia por el ser social.»[29] Tal afirmación es una trampa para dar caza a los incautos. ¿Cómo puede el ser social determinar la consciencia cuando la consciencia es parte integral de él? Los significados, los valores, los juicios, las intenciones y las interpretaciones no se dan al margen de la actividad social. Todo lo contrario: tal actividad no podría existir sin ellas. Ofrecer una descripción puramente física de una discusión de pareja no es ofrecer la descripción de una discusión de pareja. Las acciones humanas son «proyectos», formas propositivas de práctica que establecen un lazo entre cierta situación presente y una meta que va más allá de ella. Y es imposible tener proyectos carentes de sentido, a menos que por «carentes de sentido» queramos decir que son «inútiles». Lanzarse contra una cristalera después de una noche de juerga es algo «inútil» en cierto sentido, pero no en otro.

Así pues, ¿en qué sentido puede decirse que el ser social ejerce el dominio sobre la consciencia? Se trata sin duda de una afirmación cierta en el caso de hombres y mujeres individuales que llegan a la consciencia compartiendo una forma de vida práctica. Pero ¿en qué sentido es cierto de manera más general? Marx aporta dos respuestas a esta cuestión. Para empezar, es la necesidad material la que nos mueve a producir, y esas necesidades materiales no tienen que ver primordialmente con la consciencia. Es indudable que esas necesidades deben hacerse conscientes si han de ser satisfechas. Pero germinan en el cuerpo más que en la mente. «La necesidad es aquello desde lo que pensamos», comenta Theodor Adorno en su *Dialéctica negativa*.[30] Algo similar aparece en Freud, para quien el recién nacido se ve sometido a una serie anárquica de pulsiones corporales de entre las que el ego aún no ha surgido. La mente va retrasada respecto del cuerpo. Cuando finalmente aparece en escena, aquella reprime gran parte de las fuerzas que llevaron a su creación y las arroja a un no-lugar conocido como el inconsciente.

Además, existe cierta ambigüedad en este punto sobre el término «consciencia». Puede significar ideas implícitas en nuestra actividad cotidiana o

puede referirse a sistemas formales de conceptos como el derecho, el arte, la política, la ideología y demás. Todo ello es lo que Marx llama la superestructura; y en este sentido la consciencia está sin duda determinada por la «base», que para él significa las relaciones sociales de producción. Con todo, las relaciones entre la base y la superestructura no son equivalentes a las que se dan entre la acción y el pensamiento. Aquellas son una cuestión sociológica, mientras que estas son una cuestión epistemológica. El pensamiento es consustancial a la acción, y supone el forro conceptual de su manga material, por decirlo de algún modo. Pero, aunque habrá relaciones sociales de producción en un orden socialista futuro, Marx no ve que vaya a seguir existiendo una superestructura. Ello no equivale a decir que con el comunismo no habría arte, derecho o política, sino simplemente que esas actividades ya no se invocarían para legitimar el poder de una clase dominante.

Es un error pensar en la relación entre superestructura y base en términos de la relación entre la consciencia y la realidad. Se trata, más bien, de una relación entre distintos conjuntos de instituciones sociales. Organizaciones superestructurales como son discotecas, tribunales de justicia, parlamentos, museos, editoriales y demás son casi tan materiales como un barco pesquero o una fábrica de conservas. Como ocurre con el enlatado de alubias o la pesca del arenque, consisten en proyectos en los que el pensamiento y la acción resultan inseparables. «Superestructural» es un término que describe cómo funcionan las ideas o las actividades en relación con la base material de la existencia social. No implica que actuemos primero y pensemos después.

Si el marxismo considera que las ideas se cimentan en la historia material, entonces esa doctrina también debe poder aplicarse a él. El marxismo ha de poder proporcionar un análisis histórico de sus propios orígenes. El materialismo histórico debe estar, él mismo, sujeto a una crítica materialista. De hecho, el marxismo va un paso más allá; no se limita a ofrecer un relato de cómo ha llegado a existir ese pensamiento, sino que además esboza las condiciones materiales bajo las que podría dejar de existir en el futuro. El propio Marx se muestra claro al afirmar que sus propias creencias no tienen nada de intemporal. Por el contrario, cuanto antes caigan sus ideas en el olvido histórico, mejor. La filosofía es una actividad cuyo objetivo prioritario es su propia abolición. Esa no es la opinión de la mayoría de sus practicantes. Cuesta imaginar a Platón o a

Kant anticipando de buena gana un tiempo en el que su obra se eche a la basura. Pero esa era precisamente la esperanza que Marx albergaba para el futuro. Sin duda le habría descorazonado saber que sus ideas seguirían vivas en el siglo XXI, aunque no precisamente coleando. El hecho de que siguieran vigentes solo podía significar que no se habían materializado en la práctica. Una vez surgido, el marxismo mismo podía marchitarse. Se trata estrictamente de algo temporal, a diferencia de lo que supone ser judío o hemofílico. Al realizarse, la teoría marxista también persigue eliminarse. No habría cabida para una teoría de la emancipación en una sociedad emancipada. La misión de dicha teoría es ayudar a alumbrar esa situación y no perdurar con la esperanza de mantener el empleo.

En su escrutinio de las prácticas históricas, la filosofía tiende a olvidar que esa es también una de sus misiones. En efecto, John Macmurray defiende que «la filosofía de cualquier periodo histórico refleja la vida del periodo más claramente incluso que el arte de ese mismo periodo».[31] Nietzsche se burla:

> ¿Me pregunta usted qué cosas son “idiosincrasia” en los filósofos? Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan [...]. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real.[32]

Marx, por el contrario, es consciente de que sus propias ideas no habrían sido posibles en la época de Chaucer, del mismo modo que Shakespeare no habría podido toparse con la segunda ley de la termodinámica. El marxismo sale al escenario de la historia solo cuando es tanto posible como necesario que así sea. Cuando, por ejemplo, la historia ha evolucionado hasta el punto en que las categorías que maneja el marxismo (trabajo abstracto, bienes de consumo, plusvalía, etcétera) se encuentran disponibles en la realidad y emplearlas se considera necesario para la emancipación humana. Para que la política socialista inicie su andadura, también debe haber emergido un instrumento válido de esa emancipación, que para Marx es la clase obrera.

El hecho de que la filosofía, en términos generales, no preste demasiada atención a su propio contexto social explica en parte por qué esta no se cuenta entre las dedicaciones preferidas de Marx. Como Nietzsche y Wittgenstein, es un filósofo original en grado sumo y con poca fe en la filosofía. De hecho, una de sus obras lleva por título *La miseria de la filosofía*. La expresión «filosofía

materialista» bien podría haberle parecido una contradicción en los términos dado que en ocasiones argumenta como si la filosofía fuera una empresa endémicamente idealista. Si en realidad lo creía, estaba claramente equivocado. En todo caso, cuesta ver que lo creyera, porque también estaba al corriente de la obra de filósofos empiristas o materialistas como Francis Bacon, a la que se refirió elogiosamente, por no mencionar a los *philosophes* radicales de la Ilustración francesa. Es más bien que la corriente de pensamiento a la que hubo de enfrentarse en Alemania era sobre todo de tipo idealista, hecho que podría haberlo llevado en ocasiones a considerar, erróneamente, que aquello era la filosofía a secas.

En su mayor parte, Marx aborda esa visión del mundo idealista solo para desenmascararla al considerarla un conjunto de pseudoproblemas, quimeras que se desvanecerían si se transformaran las condiciones materiales que las producen. Bien podría ser así en el caso de ciertos rompecabezas conceptuales. Existen numerosas cuestiones sobre las que los filósofos han reflexionado agónicamente en el pasado y que nosotros, más que resolver, hemos rechazado por considerarlas irrelevantes. Nadie ha obtenido una solución satisfactoria a la pregunta que plantea cuántos ángeles pueden bailar en la cabeza de un alfiler, no porque sea algo que quede fuera del alcance de nuestras capacidades mentales, sino porque tenemos cosas mejores que hacer. Pero ello no equivale a terminar con la filosofía como tal. No es probable que la revolución política resuelva cuestiones como la de la naturaleza del tiempo o la de los cimientos de la moral, ni que aclare suficientemente por qué hay algo en vez de nada. Tampoco lo es que la propia filosofía «somática» de Marx vaya a ser jubilada por el socialismo. Además, si pensar puede ser un placer, ¿por qué habríamos de desear asistir a la desaparición del pensamiento?

La actitud de Marx hacia la filosofía asombra por su gran similitud con la de Wittgenstein. Los dos creen que solo resulta esencial cuando las cosas se tuercen. Marx insiste en que nuestra relación con el mundo no es, en general, una relación teórica, pero hay ocasiones en las que debemos permitirnos esa forma anormal de discurso, aunque solo sea para llegar a un lugar a partir del cual podamos deshacernos de ella. Con todo, en este punto existe una diferencia importante entre los dos pensadores. Marx está decidido a desbrozar el terreno filosófico a fin de lanzar una teoría propia (el materialismo histórico), mientras

que Wittgenstein desconfía en general de esa forma de teorización, término que tiende a usar en sentido peyorativo. Aun así, ambos autores se muestran profundamente escépticos con la idea de que el pensamiento sea una actividad autónoma. La filosofía tiende a localizar el origen de las ideas en ideas previas. En conjunto, no contempla la actividad intelectual como algo vinculado a la existencia práctica. De hecho, para la mentalidad popular, «filosofía» es lo contrario de lo práctico. «Tomarse algo con filosofía» significa llegar a la conclusión de que no se puede hacer gran cosa sobre eso.

Esta actitud no puede sorprender demasiado, dado que los filósofos, en general, no son personas precisamente prácticas. Platón no ve con buenos ojos el trabajo manual, aunque sin él no habrían sido posibles sus propios escritos. Toda obra filosófica presupone un ejército de constructores, fontaneros, tejedores, granjeros, camioneros, leñadores, impresores, etcétera. En expresión de Walter Benjamin, esos hombres y mujeres tratan con «las cosas descarnadas y materiales sin las que nada refinado y espiritual podría existir».[33] Se cuenta la historia de un niño pequeño, hijo de un filósofo de Oxford, que se dedicaba a enseñarle a un invitado el estudio de su padre. «¿Ve todos esos libros? —preguntó orgulloso señalando unos estantes en los que se alineaban las obras de su progenitor—. Pues todos los ha pasado a máquina mi madre.» Así pues, no es de extrañar que los filósofos hayan tenido problemas para entender la conexión entre el alma y el cuerpo. Tampoco sorprende que quienes pasan el tiempo contemplando el mundo desde una distancia ociosa puedan llegar a albergar dudas sobre su existencia. Hasta cierto punto, el idealismo filosófico proyecta la situación del propio filósofo en el mundo a gran escala, y al ser, en ese sentido, el resultado de unas condiciones materiales específicas, amenaza con desacreditar su propia creencia en la soberanía de la mente.

En todo caso, para Marx la cuestión no está solo en la falta de sentido práctico de los profesores. La ilusión de que el pensamiento se erige libre de la realidad material surge de la división entre trabajo mental y trabajo manual, que solo puede darse en cierto estadio de la evolución social. Escribe que, una vez que la producción de una plusvalía económica permite la aparición de una *intelligentsia*:

> Desde este instante, puede ya la consciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto de la consciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este

> instante, se halla la consciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía y la moral «puras», etcétera.[34]

Lo irónico del caso, pues, es que la convicción de que la consciencia es una zona divorciada de la existencia material presenta una sólida base material. La brecha entre ideas y realidad es, en sí misma, producto de la realidad. Las ideas y la existencia práctica están relacionadas de tal modo que quedan divididas. Y esa división tiene consecuencias materiales. Las ideas dejan de ser lo que Marx denomina «una fuerza material» para el cambio social y pasan a desempeñar un papel partidista en la sociedad precisamente por su mismo distanciamiento respecto de esos fines. Lo que parece una ausencia de relación entre pensamiento y realidad es, así, una manera concreta que tienen ambos de estar muy vinculados.

«El mismo espíritu que construye sistemas filosóficos en el cerebro del filósofo —escribe Marx— construye trenes con las manos de los trabajadores. La filosofía no se encuentra fuera del mundo más de lo que el cerebro del hombre se encuentra fuera de él porque no es su estómago [...]. También la cabeza pertenece al mundo.»[35] Tal vez a partir de esos planteamientos se lo ha considerado «quizá el mayor antifilósofo de la era moderna».[36] Los antifilósofos son pensadores que tienen ideas que desconfían de las ideas (Marx, Nietzsche, Freud), o que se muestran escépticos ante todo un sistema de filosofar recibido (Derrida), o que expresan sus dudas profundas sobre el valor de la filosofía como tal (Marx, Wittgenstein). Hay antifilósofos satíricos que se creen en la obligación de desinflar las ínfulas de un pensamiento portentoso, poniéndolo en evidencia y sacándole los colores mediante el recurso al cuerpo (Nietzsche, Mijaíl Bajtín). Nietzsche proclama, en *Ecce homo*, que él no es filósofo, sino dinamita, un «explosivo espantoso» cuya concepción de la filosofía está a años luz de la de los profesores.[37] Tomás de Aquino rechazó su *Summa Theologiae*, la mejor obra de teología filosófica jamás escrita, por considerarla «paja». Aunque debía ser consciente de que era una obra maestra, la dejó inconclusa, en lo que tal vez fuera un acto deliberado de humildad.

Convencidos de que la razón no llega hasta el final, los antifilósofos escarban más abajo en busca de alguna realidad más primordial: el poder, el deseo, la diferencia, la fisiología, la emoción, la experiencia vivida, la fe religiosa, los intereses materiales, la vida de la gente corriente, etcétera. En

palabras de Ludwig Feuerbach, la antifilosofía se ocupa de «lo que en el hombre no filosofa, lo que es en gran medida opuesto a la filosofía y el pensamiento abstracto».[38] En lugar de rechazar el lenguaje filosófico, la antifilosofía busca reconstruirlo prestando atención a aquello que suprime. Es necesario hablar sobre aquello de lo que la filosofía guarda silencio.

En la búsqueda de un pensamiento diverso, la mayoría de esos autores se limitan a intentar una forma alternativa de escritura que se plantee la diferencia entre filosofía y literatura (Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin, Wittgenstein, Adorno, Cixous, Derrida). Wittgenstein sostiene que, dado que la ética, más que ser una teoría o una doctrina, trata de cómo hay que vivir, será el arte, y no la filosofía, el que podrá iluminarla con más fuerza. Para obtener ideas morales uno recurre a Tolstói y a Dostoievski, no a Spinoza ni a Kant. Wittgenstein consideraba que esa idea suponía un «giro» en la historia de la filosofía comparable a la invención de la dinámica en la ciencia, y se veía a sí mismo como el heredero de la materia que antes se llamaba «filosofía».[39] Según declara Richard Rorty, «la antifilosofía es menos profesional, más divertida, más alusiva, más sexi, y sobre todo más "escrita" que la filosofía tradicional».[40] Wittgenstein, cuyo estilo literario posterior es espléndido, disfrutable, sostenía que la filosofía debía escribirse como una composición poética, y soñaba con escribir una obra filosófica formada por chistes de principio a fin. (Dado que no era precisamente un hombre divertido, casi mejor que no llegara a cumplir su propósito.) Nietzsche, con su estilo superlativo, fue un maestro del aforismo que aspiraba a resumir en diez frases lo que todos los demás tardaban un libro entero en expresar. Fiel a sus intereses surrealistas, Walter Benjamin quería escribir un libro formado enteramente por imágenes.

Tanto Marx como Wittgenstein recelan de la posibilidad de que las ideas lleguen a reificarse una vez despojadas de sus contextos sociales.[41] Marx comenta en *La ideología alemana*:

> Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que aquel se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos un reino aparte, sino que son, sencillamente, expresiones de la vida real.[42]

Si una afirmación como esta podría haber aparecido casi palabra por palabra en las páginas del último Wittgenstein, tal vez sea porque estaba familiarizado

con el texto en el que aparece. *La ideología alemana* se publicó en Inglaterra en 1932, y es posible que alguno de sus colegas marxistas de Cambridge le proporcionara algún ejemplar.

Una situación en que las ideas aparecen despojadas de sus contextos la encontramos en *Jude el Oscuro*, la novela de Thomas Hardy, cuyo epígrafe reza: «La letra mata». En la obra se muestra una Inglaterra victoriana tardía llena de ídolos, mitos, fantasmas e ilusiones eficaces, llena de fetichistas y personas que ven espectros. Se trata de un orden social necrofílico, enamorado de la muerte, en que la suerte de los vivos se ve dominada por credos mortuorios. La novela entiende, a su manera, que el capitalismo es a la vez burdamente materialista y fantasmagóricamente desmaterializador, demasiado carnal y a la vez demasiado etéreo. Marx aprecia la misma ambigüedad en los bienes de consumo.

Una palabra para definir una «ilusión eficaz» es «novela». Hardy, en su prefacio a la primera edición, describe *Jude* afirmando que en ella se dramatiza «la guerra a muerte entre la carne y el espíritu», con lo que se refiere a un orden social cuyas instituciones materiales impiden la libertad humana. Si se trata de una obra materialista es, entre otras cosas, porque rechaza esa versión social del dualismo mente-cuerpo, y lo hace señalando dos formas de actividad humana que prometen resolverlo. Una de ellas es el arte (más concretamente la forma de artesanía con la que Jude Fawley, maestro cantero, se gana la vida restaurando las facultades decrépitas de la Universidad de Oxford). Labrar piedras es dotar de significado a pedazos de materia, convertirlas en significantes del espíritu. Jude se pasa el tiempo reforzando los muros de las mismas facultades que le cerraron las puertas al negarse a admitirlo como estudiante, pero la novela deja muy claro que esa forma de trabajo es más valiosa que las elucubraciones de los profesores.

La otra actividad que promete trascender el dualismo de carne y espíritu es el amor sexual. En la relación entre Jude y Sue Bridehead, la reciprocidad de los cuerpos se transforma en ocasión para la reciprocidad de yoes, a medida que la carne se hace elocuente y expresiva. Pero para la Inglaterra victoriana no es fácil dar cabida a la igualdad sexual, y por ello, en *Jude*, esta aparece para romper la relación, matar al protagonista y llevar a su pareja a la culpabilidad y el autodesprecio. La represión sexual no es un tema del que Marx se ocupara. Aun así, no hay duda de que habría reconocido en la profesión de Jude una imagen

del trabajo no alienado, a pesar de todas las condiciones adversas en las que lo llevaba a cabo. Lo que conocemos como artesanía está a caballo entre el placer que el arte procura en sí mismo y el aspecto práctico del trabajo. Y Marx recurre precisamente a esas imágenes de producción cuando busca un orden social que, en lugar de expulsar a los Fawleys de este mundo, fuera capaz de darles cabida.

4

ALEGRÍA

El contraste político entre Marx y Nietzsche es tal que resulta fácil pasar por alto lo mucho que tienen en común. Los dos son materialistas para quienes lo noble tiene su origen en la base. Los dos ven el conocimiento como algo fundamentalmente práctico, cimentado sobre el cuerpo. Para Marx, el conocimiento, en una sociedad de clases, está en gran medida al servicio del poder, mientras que para Nietzsche cumple ese papel en todo momento y en todo lugar. Sin duda, el poder es un tema central para ambos, aunque Nietzsche lo considera la realidad última, mientras que Marx recurre a algo aún más fundamental, los intereses materiales que el poder protege o combate. Es muy posible que este hubiera rechazado la elaborada visión del mundo de Nietzsche como voluntad de poder, como lugar en el que todo cuerpo material se empeña en crecer y prosperar ejerciendo el dominio sobre los demás, por considerarla una especie de capitalismo cósmico. «La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es ajeno y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y, al menos, en el caso más suave, explotación.»[1] Al burgués pío que alza las manos, horrorizado ante esa visión, Nietzsche responde: «Fíjate en las creencias inherentes a tu propio comportamiento cotidiano. Fíjate en lo que haces en tu despacho de contabilidad, no en los cánticos que entonas en la iglesia».

Los dos hombres desconfían de la consolación del idealismo. Los dos entienden que la falsa consciencia afecta a la gran masa de la humanidad

(temporalmente en el caso de Marx, de modo permanente en el de Nietzsche). En su decidida mundanidad concreta, rechazan toda ficción metafísica y toda espiritualidad falsa. Ambos sospechan que el altruismo y el humanitarismo ocultan la dura realidad de la explotación. También son, por recurrir al término nietzscheano, «inmoralistas», pues se niegan a considerar la moral como un ámbito propio, autónomo, e insisten en el papel que desempeña en una historia material entendida en sentido amplio. Otra de sus afinidades es su historicismo. Tal vez Nietzsche no sea un materialista histórico, pero su pensamiento es tanto histórico como materialista. Los planteamientos de ambos sobre la historia muestran ciertos paralelismos. En gran medida, la epopeya humana ha sido, para ambos, una narración de violencia y sangre, de conflicto y opresión, aunque Marx extrae un modelo inteligible de ese relato, mientras que Nietzsche lo llama «horrible dominio del absurdo y del azar».[2]

Para Marx, solo podremos avanzar hacia el futuro recordando el trauma del pasado. Para Nietzsche, solo podremos seguir adelante a través de una especie de amnesia heroica, voluntaria. Sin embargo, los dos pensadores están convencidos de que la desgraciada historia de la humanidad puede superarse —para Marx, gracias al comunismo; para Nietzsche, con el advenimiento del superhombre o *Übermensch*—. En ambos casos, las semillas de dicha trascendencia ya están siendo sembradas (e, irónicamente, sembradas en las desgracias mismas del presente). Lo que Nietzsche denomina la era moral es la crónica del tormento y el desprecio que la humanidad se inflige a sí misma. Sin embargo, mediante el refinamiento y la espiritualización de los seres humanos, esa triste condición pone los cimientos para que unos pocos lleguen a ser como dioses. Marx tiene en mente un tipo de redención más universal, pero también esta llegará a través de la adversidad, en su caso mediante el acceso al poder de los desdichados.

Así pues, para estos dos hombres, a la victoria se llega desde la debilidad. A ojos de Nietzsche, la humanidad es «más enferma, incierta, mudable, indeterminada que cualquier otro animal»,[3] y sin embargo está preñada de un futuro glorioso. Ambos filósofos cantan las excelencias de la civilización, al tiempo que son conscientes del espantoso precio que la humanidad ha pagado por ella (lo que Adorno llama «el horror que rebosa bajo la piedra de la cultura»).[4] Todo avance histórico se ha pagado con la moneda de la subyugación; cada pequeño paso hacia el civismo se ha alcanzado a costa de la

tortura espiritual y física. En esa convicción tanto Marx como Nietzsche están cerca del pensamiento de Freud, para el que la civilización bien podría exigir de hombres y mujeres un sacrificio tan doloroso que no merezca la pena soportarlo. En efecto, en ese sentido los tres hombres podrían considerarse pensadores trágicos, no porque anhelen con impaciencia la llegada de un futuro menos aciago, sino precisamente porque al futuro solo se accede sobre la base de una historia espantosa hasta lo indecible. Es ese espíritu trágico, singularmente, el que es capaz de mirar a la cara al horror y aun así decir que sí.

Existen otros puntos de contacto entre Marx, el adalid de la plebe, y Nietzsche, su azote. Si Marx rechaza la religión por considerarla ideología, Nietzsche protagoniza la que tal vez sea la mejor polémica que la era moderna ha conocido contra sus crímenes y locuras. Ambos adoptan una ética romántica de la autorrealización para la que la buena vida consiste en la libre expresión de las fuerzas de cada quien como fin en sí mismo. Ambos hallan en el arte un modelo de esa creatividad, que en el caso de Nietzsche constituye su tema central de principio a fin.[5] Pero hay diferencias. Para Marx, como hemos visto, la autorrealización debe ser una cuestión recíproca, mientras que el altivo superhombre de Nietzsche se halla en una soledad desdeñosa, en el desprecio a la comprensión y la solidaridad humanas. La idea de igualdad es una afrenta a su sentido de la especificidad única de las cosas, la simple imposibilidad de comparar un fenómeno con otro. Para él, el mero hecho de decir «hoja» o «cascada» es falsificar. Aun así, también Marx rechaza lo que podría llamarse un valor de cambio del espíritu, y desprecia toda concepción abstracta de la igualdad por considerarla burguesa y no socialista.

Nietzsche es un pensador aventurado hasta el extremo. Filosóficamente hablando, es mucho más radical que Marx. Arroja dudas sobre la verdad, la objetividad, la lógica, los objetos, los sujetos, los agentes, las almas, las naturalezas, la voluntad, la ley, la ciencia, el progreso, la virtud, la causalidad, la necesidad, la sustancia, el propósito, la unidad, el atributo del ser, el ego, la identidad, la especie, la materialidad, la consciencia y la duración, así como sobre muchas otras ideas recibidas. Prácticamente no queda títere con cabeza. Rechaza la ética y la epistemología de la sociedad de la clase media, se mofa del idealismo sentimental, hace añicos los tótems y las comodidades sobrenaturales y desmonta los cimientos de todo orden social y estabilidad política. Es

realmente tan peligroso como él mismo se vanagloria de ser.

Políticamente hablando, Nietzsche es tan radical como Marx, siempre y cuando tengamos presente que el radicalismo no es en absoluto monopolio de la izquierda. Si hemos de dar crédito a lo que él mismo expresa, aguarda con impaciencia un futuro de guerra global en el que se volverá a la esclavitud, a los pobres se les impedirá procrear y los pueblos débiles serán aplastados o incluso exterminados. «Los débiles y malogrados deben perecer», anuncia en *El Anticristo*,[6] aunque no queda claro si se extinguirán por iniciativa propia o si requerirán de algo de ayuda de quienes opinan como Nietzsche. La brutalidad de su política contrasta notablemente con la sutileza de su pensamiento. Como enemigo declarado de la paz, la compasión, la democracia, el afeminamiento, las mujeres independientes y la chusma proletaria, está enamorado de todo lo que es cruel, severo, malvado, viril, malicioso, vengativo y dominante. Amar al vecino es algo despreciable, y la compasión va en contra de la ley de la evolución. Son los enfermos, no los malos, los que constituyen una fuente de peligro espiritual. Se da una línea descendente que va desde el Nuevo Testamento, un documento al que Nietzsche, de manera cómica, acusa de falta de buena educación, hasta la debacle de la Revolución francesa, y desde ahí hasta los más canallas de todos, los socialistas que inculcan la envidia y el resentimiento a unos obreros sumisamente conformados con su suerte. Como un subtexto constante, el temor a la espantosa venganza de las masas recorre soterradamente su obra, escrita precisamente a la sombra de la Comuna de París.

Así pues, a diferencia de Marx, Nietzsche no sería el compañero ideal para ir de bares. Lo único que puede esgrimirse en su defensa es que detestaba el nacionalismo alemán y expresaba su desprecio contra los antisemitas, a pesar de que algunos de sus comentarios pecaban de antisemitismo. También era casi tan despiadadamente crítico como Marx con la sociedad ortodoxa, aunque desde la extrema derecha, no desde la izquierda revolucionaria. Cuando se trata de Nietzsche, esa izquierda ha de enfrentarse a un pensador que comparte con ella su propio sesgo historicista y materialista, su aversión a los mitos metafísicos y el moralismo sentimental, al tiempo que, por lo que parece, se muestra dispuesto a hundir a los pobres aún más en el fango. En su mayoría, las lecturas posestructuralistas de Nietzsche evitan ese dilema mediante un sencillo mecanismo: suprimir sus aspectos políticos.

Como Marx, Nietzsche es un materialista somático. «“Alma” es solo una palabra para designar algo del cuerpo», declara en *Así habló Zaratustra*. Resulta sorprendente viniendo de alguien que prefería ver películas del Oeste que leer filosofía, pero Wittgenstein parece familiarizado con la afirmación. La obra de Nietzsche no le era en absoluto desconocida. «¿Estoy diciendo algo así como que “el alma misma es meramente algo sobre el cuerpo”? —se pregunta a sí mismo—. No. (No ando tan escaso de categorías.)»[7] Aun así, lo que quiere demostrar es que el concepto de alma juega un papel legítimo en nuestros juegos del lenguaje, no que cuerpo y alma sean dos entidades existencialmente separadas. «Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra —prosigue Nietzsche—. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón, esa no dice “yo”, pero hace “yo”.»[8]

Así pues, el cuerpo tiene su sabiduría, de la que la mente no sabe nada. Es un fenómeno más rico que la consciencia, que para Nietzsche es superficial, generalizadora, falsificadora, bastante estúpida. Para él, el concepto de alma se inventó para denigrar el cuerpo y hacer que pareciera enfermo. Surge por primera vez cuando nuestros instintos animales se ven frustrados y obligados a replegarse sobre sí mismos, lo que crea un espacio interior en el que se corrompen y se vuelven mórbidos. En ese sentido, la subjetividad misma es una forma de enfermedad. Lo que llamamos espíritu es un virus que recuerda a Hamlet, que infecta nuestros instintos vitales y los hace flaquear. Es una imperfección del organismo, un fallo en nuestra actividad espontánea. El alma también puede entenderse como un «hábito gramatical», una trampa del lenguaje por la que nos vemos engañados a plantear un sujeto que se haga cargo de todo lo que ocurre. Se trata de un argumento de tipo wittgensteiniano, como veremos más adelante.

El propio Nietzsche ya no «rastreará el origen del hombre en el “espíritu”, en la “divinidad”; hemos vuelto a situarlo entre los animales».[9] En *La gaya ciencia* se pregunta si la filosofía «no habrá sido hasta ahora, hablando en general, lisa y llanamente solo una interpretación del cuerpo y un malentendido del cuerpo» y la ve como la gran laguna del pensamiento tradicional. «La filosofía casa mal con el cuerpo, esa penosa *idée fixe* de los sentidos, infectada por todos los defectos de la lógica que existen, refutados, incluso imposibles, aunque sea lo bastante imprudente como para plantearla como si fuera real.»[10]

Él mismo tenderá una mano amiga a ese paria filosófico e intentará repensar la historia, la cultura, el arte y la razón en términos de sus apetitos y sus aversiones. «Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo», afirma en *La voluntad de poder*.[11] El cuerpo, para él, es un fenómeno abierto, maleable, sin límites fijos, que asimila continuamente material ajeno y lo incorpora a su sustancia en el proceso de dominar su entorno.

La consciencia, que Nietzsche ve a la manera marxista como algo que ha «evolucionado a través de la relación social en aras de los intereses de la relación social»,[12] se ha sobrevalorado hasta extremos absurdos. Pensar es reducir la complejidad del mundo al esbozo más básico. Un pensador es alguien que simplifica, sentencia con desdén. El lenguaje es consciencia en acción, como lo es para Marx, pero para Nietzsche el lenguaje diluye irremisiblemente la densidad de la experiencia. También se ha sobredimensionado la importancia de la verdad. Hay circunstancias en las que una falsedad fructífera puede resultar preferible. Se trata, sencillamente, de un instrumento al que recurre el impulso de preservación y mejora de la vida humana, que Nietzsche denomina «voluntad de poder». «Saber qué» es una consecuencia de «saber cómo», una afirmación que también encontramos en Wittgenstein.

Para Nietzsche, como para Freud, la mente es producto de las pulsiones corporales. Son esos «psicofisiólogos» o filósofos del futuro como el propio Nietzsche los que consiguen oír los enigmáticos murmullos del cuerpo en lo que otros ven simplemente como parte del ámbito mental. A partir de ahora, la fisiología ha de convertirse en el punto de partida. Si Kant plantea una facultad especial para dar razón de la unidad de nuestras percepciones, Nietzsche considera que dicha unidad es obra del propio cuerpo. El conjunto de nuestra vida consciente está al servicio de nuestras funciones animales básicas, y «filosofía» es el nombre que damos al tipo de pensamiento que suprime esa verdad humillante. A primera vista, el cuerpo parecería el hecho más contundente y evidente del ser humano, pero en realidad se trata de un continente oscuro, bastante impenetrable al pensamiento. Dado que no podemos darnos cuenta de la miríada de impulsos que conforman todos y cada uno de nuestros pensamientos y acciones, nos resultamos profundamente inexplicables a nosotros mismos. El misterio más hondo es, así, el más palpable. Nietzsche escribe en *Aurora* que la consciencia es «un comentario más o menos fantástico»

en un texto (el cuerpo) que es desconocido y quizá incognoscible.[13]

El materialismo somático de Nietzsche presenta algunos aspectos más absurdos. Según él, para que se dé un auténtico pensamiento hacen falta aire puro, buen tiempo y una dieta saludable, así como unas «entrañas modestas y sometidas, diligentes como mecanismos de molino, pero lejanas».[14] No está claro que se refiera a esto cuando se denomina a sí mismo «explosivo terrible». En su obra hay una buena dosis del síndrome del *boy scout*. Con su amor a los paseos solitarios por las altas cumbres, con su discurso de autoidealización sobre la idea de «emprender peligrosos viajes de descubrimiento, espiritualizadas expediciones al Polo Norte bajo cielos desolados y peligrosos»,[15] demasiado a menudo descubrimos que Nietzsche confunde la filosofía con una ducha fría. Con gran solemnidad expresa cosas tan absurdas como que la voluntad es más fuerte en el norte de Alemania que en el centro del país, que todos los prejuicios se originan en los intestinos y que los antiguos celtas eran rubios, no morenos. Si la mayoría de sus admiradores posmodernos se muestran groseramente escépticos ante la ciencia, el propio Nietzsche se regocija en lo que considera su espíritu duro, frío, limpio, riguroso, masculino, que contrasta con la pesadez húmeda, femenina, de la religión y el idealismo. Hay momentos en los que cuesta distinguir si se trata de un filósofo o de un entrenador personal. Filosofa con la nariz. «Percibo fisiológicamente —huelo— la proximidad o, ¿qué digo?, lo más íntimo, las “vísceras” de toda alma»,[16] se jacta. Advierte de que todo contacto entre individuos implica cierto grado de suciedad, y la ampulosidad del pensamiento alemán tiene que ver con las malas digestiones. Resulta tentador aplicarle al mismo Nietzsche este materialismo vulgar y preguntarle si esa obsesión suya con el poder y la alegría nace de su propia mala salud crónica. ¿Debemos la idea del superhombre al hecho de que contrajera la sífilis cuando era estudiante?

Para Nietzsche, la moral y la filosofía son simplemente una especie de lenguaje de signos de los instintos y los afectos. Hay que leer esos fenómenos de manera sintomática, entender que sus postulados nacen de la envidia, la agresión, la aversión, la venganza, la ansiedad, etcétera. Toda nuestra percepción contiene un elemento de temor, fantasía, ignorancia, prejuicio, autobombo y demás, elementos que no pueden erradicarse. La filosofía, comenta, es «casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto y pasado por la criba».[17] Son

nuestros afectos, no nuestro intelecto, los que interpretan el mundo. Para ilustrar este punto pueden servir varios ejemplos. El nihilismo, el anarquismo y el desdén judeocristiano por los sentidos derivan de una pérdida de vigor racial o nacional, de una corrupción y empobrecimiento de los poderes humanos. Fue la degeneración de la sangre como consecuencia de la propagación de enfermedades tras la guerra de los Treinta Años la que puso las bases para el servilismo del pensamiento alemán moderno. El cristianismo y la democracia representan la taimada victoria de los débiles sobre los fuertes, e infectan a los espíritus nobles con su propia y despreciable subordinación. El escepticismo nace de la decadencia y el agotamiento de una raza o una clase. La visión filosófica de un mundo de objetos estables, verdades bien fundamentadas y sentidos intrínsecos no es reflejo de su capacidad de penetración, sino de su ansiedad. La voluntad más fuerte es la que puede prescindir del mito del sentido intrínseco. Aquellos que no saben cómo incorporar su voluntad a las cosas les incorporan un sentido. Si el estudio sobre la causalidad resulta gratificante es porque reseguir los fenómenos hasta sus orígenes permite obtener poder sobre ellos. Y lo mismo puede decirse del conocimiento en general. Si los filósofos de la moral afirman que la voluntad es libre, de ahí se sigue que pueden hacer responsables a hombres y mujeres de sus actos, y castigarlos por sus transgresiones. Nietzsche detecta incluso cierta hostilidad plebeya hacia el privilegio en el concepto de ley física, que trata a todos los cuerpos por igual.

Supongamos que «lo único que esté “dado” realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones», plantea Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*.[18] Ni siquiera esa es la base sólida que parece, dado que los apetitos y las pasiones, junto con el cuerpo mismo, son productos de la voluntad de poder; y aunque no hay más que voluntad de poder, esta no es un cimiento firme, sino simplemente una red de fuerzas esquivas, siempre cambiantes. Si eso es así, entonces conviene destacar que Nietzsche es un materialista somático, pero no un materialista metafísico. Él no cree que no haya más que materia. De hecho, no cree en absoluto en la materia. Esta es una manera ficticia de describir un mundo compuesto por cuantos dinámicos de fuerza y sus fugaces configuraciones. También es un enemigo implacable del materialismo mecánico, que, para él, sencillamente sustituye a Dios y lo reemplaza por el culto a la materia. Tampoco es un materialista epistemológico. La mente no conforma la manera de ser del

mundo porque el mundo no es de ningún modo en concreto. Está en flujo perpetuo, y somos nosotros quienes lo dotamos de verdad, orden y significado. Si nos parece que descubrimos ciertas leyes en la naturaleza es porque las hemos introducido nosotros mismos. Si el mundo parece lógico es porque nosotros lo hemos «logicizado». Somos nosotros quienes hemos proyectado causa, secuencia, ley, número, objetos, sujetos, motivo, propósito, límites, regularidad y demás en el agitado caos de la realidad con el exclusivo fin de proceder a someternos a nosotros mismos, como el idólatra a la obra creada por sus propias manos.

Todo ello, para Nietzsche, depende de la razón, una vieja mentirosa, como la llama con su habitual corrección política. La razón es un mecanismo para simplificar y regular la rica complejidad de las cosas y así poder apoderarnos de ellas. Está plenamente al servicio de la voluntad de poder y construye un mundo en el que nuestras capacidades pueden verse enriquecidas y potenciadas. La verdad no es más que la realidad domesticada y tabulada por nuestras necesidades prácticas, convertida en algo regular, calculable y, por serlo, falsificado. Se trata de una ficción que necesitamos a fin de sobrevivir y prosperar. La falsedad es, así, una condición de la vida. (Podría argumentarse que eso impide que Nietzsche sea un pragmatista auténtico, pues para el pragmatista la verdad es solo lo que nos ayuda a prosperar, mientras que para Nietzsche con la falsedad puede alcanzarse el mismo fin.) En la lucha por establecer un ideal moral, por ejemplo, «¿cuánta realidad tuvo que ser calumniada y malentendida para ello, cuánta mentira justificada, cuánta consciencia trastocada?».[19] La razón simplifica la realidad; y aunque ello resulta básico para nuestra supervivencia, también es un aspecto de lo que Nietzsche, fulminante, denomina «consciencia de rebaño». El superhombre, en cambio, no argumenta sus razones, pues la dialéctica corresponde a la chusma. Lo que él hace es dar órdenes.

El lenguaje no refleja cómo son las cosas, sino qué hacemos con ellas. Las proposiciones solo tienen sentido en el marco de ciertos dominios del discurso, de ciertos modos (que tienen que ver con las especies) de dividir el mundo. Y esos dominios del discurso están a su vez relacionados con nuestras necesidades y pulsiones materiales.

Como veremos, en eso está notablemente cerca de la insistencia de

Wittgenstein en las relaciones entre el juego del lenguaje y una forma de vida práctica. Lo que cuenta como objeto para Nietzsche viene determinado por las reglas y los conceptos de una gramática cuyos cimientos son, en último extremo, antropológicos. Es cierto que en ocasiones sentimos que nos enfrentamos a hechos en bruto, pero él insiste en que lo que en realidad hacemos es golpearnos la cabeza contra una interpretación del mundo que ha llegado a enraizarse de tal modo que no logramos desprendernos de ella. La verdad es que no hay hechos, solo interpretaciones. Si esa afirmación es, en sí misma, un hecho o una interpretación, es algo que Nietzsche no aclara.

Nietzsche no cree en dar rienda suelta a los propios instintos. No es un libertario romántico a la manera de D. H. Lawrence o Gilles Deleuze. El superhombre no es un bárbaro saqueador, sino un individuo cortés, alegre, lleno de vida, autodisciplinado, lo que lo asemeja bastante a como a Nietzsche le gustaba verse a sí mismo. La humanidad ha sido despojada de sus instintos animales, persuadida por sacerdotes y filósofos para que se avergüence de sus sentidos, y reducida al estado de automutilación que suele denominarse virtud. A lo máximo que puede aspirar es al comportamiento del «rebaño». Aun así, esa lamentable condición, «la más terrible enfermedad que hasta ahora haya desatado su furia sobre el hombre»,[20] debe juzgarse dialécticamente, así como Marx aborda el capitalismo con un espíritu similar. Aunque se trate del mayor desastre que haya recaído sobre la humanidad, también templa, refina y disciplina sus pulsiones, lo que le allana el terreno al superhombre, que incorporará sus impulsos animales a su razón en lugar de usar esta para reprimir sus instintos. La civilización es un relato de barbarie, pero sin esa brutalidad no se produciría nada valioso.

Marx y Nietzsche coinciden en esta visión dialéctica. Para este, lo que los humanistas y los idealistas no alcanzan a percibir es «cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las “cosas buenas”».[21] La cultura es el fruto de una historia calamitosa de crímenes, culpa, deudas, tortura, violencia y explotación. Marx, por su parte, sostiene que la civilización solo tiene un progenitor —el trabajo— y que el socialismo ha de construirse sobre las ganancias de la explotación. Para poder tener éxito, exige una abundancia de bienes materiales y espirituales; y hereda esos recursos de una historia en que la empresa de

acumularlos implica dificultades e injusticia. La prosperidad que tal vez algún día allane el camino a la libertad es, en sí misma, fruto de la falta de libertad.

Existe, sin embargo, una diferencia clave entre los dos pensadores en este punto. Para Nietzsche no hay duda de que el derramamiento de sangre y el sufrimiento están plenamente justificados si de ellos resulta el advenimiento de tipos superiores como él mismo. Es ahí donde se aleja de Freud, que en *El futuro de una ilusión* comenta que toda civilización en que la gratificación de unos pocos dependa de la miseria de muchos «no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece».[22] Para Marx, el hecho de que la barbarie haya sido una condición indispensable para la civilización es una verdad trágica, mientras que Nietzsche escribe un célebre estudio sobre la tragedia que es, entre otras cosas, un intento de justificar dicha ironía. En *El nacimiento de la tragedia*, lo dionisíaco equivale, entre otras cosas, a la violencia y lo destructivo de la existencia, y lo apolíneo, a la dulzura y la luz de la civilización. Pero la oposición entre los dos puede desmontarse, pues lo dionisíaco alumbra las ilusiones de sanación de lo apolíneo como una defensa contra su propia capacidad depredadora. Así, si deseamos visiones de paz y armonía, parecería que necesitamos tormentos que nos las inspiren. La felicidad nace del dolor, y la belleza es una sublimación del sufrimiento. Se trata de un caso particularmente perverso, algo así como afirmar que merece la pena romperse una pierna solo para saborear los efectos lenitivos de un analgésico.

En ese sentido, la teoría de la tragedia de Nietzsche puede leerse como una alegoría de su teoría materialista de la historia. Pero también es una forma de teodicea, o justificación del mal. Nietzsche ve la esclavitud como una condición necesaria de toda cultura vigorosa, y advierte a sus compatriotas más igualitarios que, si se quiere contar con esclavos, es insensato educarlos como amos. Una aristocracia enérgica acepta con buena conciencia «el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, por causa de ella, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos».[23] Razas y clases enteras pueden tener que sacrificarse para que triunfen tipos superiores. En un párrafo excluido de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche propone descaradamente que, en los tiempos modernos, «la miseria de las masas que viven laboriosamente ha de intensificarse más aún a fin de permitir a unos pocos olímpicos producir el mundo del arte».[24] La gran mayoría de los

individuos, según anuncia en *La voluntad de poder*, no tienen derecho a existir, y no son más que una desgracia para los ejemplos más elevados de la especie.

¿Qué habría dicho Marx —que no parece estar al corriente de la obra de Nietzsche y que murió antes de la publicación de algunos de sus escritos más seminales— de su concepción política? Sin duda habría comentado con cierto desagrado su sordidez. Pero puede decirse más. Parece bastante seguro que no habría pasado por alto que *La genealogía de la moral* es un tratado histórico y materialista sobre el tema que trata, algo que no solo resultaba poco habitual en su época, sino que incluso en la actualidad supone una empresa excepcional. Tampoco resulta nada común que la obra sea un análisis de clase sobre la moral, análisis que trata de la transición de una ética aristocrática a las costumbres de la clase media que su advenimiento trae consigo. En el primer periodo de la civilización, cuando la humanidad debía luchar para sobrevivir, eran los valores de la clase guerrera, temeraria y curtida los que se revelaban más útiles: la conquista, la crueldad, la rivalidad, el rencor, la venganza, la agresión, etcétera. Pero, una vez que la civilización siguió avanzando, esos valores perdieron su utilidad social y llegaron a ser considerados perniciosos, al tiempo que las virtudes humanitarias de la paz, la compasión, la docilidad y la misericordia eran objeto de la admiración general. Los que acceden al poder en una era cristiana, democrática, espiritualmente cobarde son aquellos cuyos instintos son lo bastante débiles como para ser domesticados, una castración espiritual a la que llaman religión o moral. Esa transición puede reseguirse hasta la Inglaterra del siglo XVII, aunque Nietzsche no lo haga. A mediados de dicho siglo, Thomas Hobbes seguía defendiendo los valores aristocráticos del coraje, el honor, la gloria y la grandeza del alma; hacia el final de la centuria, John Locke hablaba en pro de los valores de la clase media como la paz, la tolerancia y la propiedad privada.

Dado que la conquista, la agresión y el dominio son aspectos de la voluntad de poder, y dado que esta se identifica con todo lo que es floreciente y robusto, la moralidad de la clase media representa una traición a la vida misma. Aun así, a pesar de su carácter dócil y pacífico, la sociedad burguesa sigue siendo, a su manera, tan agresiva y explotadora como la nobleza saqueadora que la antecedió, sobre todo cuando se trata de su comportamiento en los mercados. La diferencia es que la burguesía niega esa verdad. Y el nombre de esa negación es

la moral. El resultado es una discrepancia grotesca entre la visión que ese orden social tiene de sí mismo en teoría y aquello a lo que se dedica en la práctica. Lo que proclama se contradice con lo que hace. Por ejemplo, ha matado a Dios, pues en realidad no hay sitio para él en la sociedad secular, materialista. Pero es demasiado cobarde para reconocer su propio acto de decisión y sigue comportándose como si los valores absolutos que Dios representa siguieran vigentes. En una especie de disonancia cognitiva curiosa, la burguesía no cree en Dios, pero no lo sabe. Así, para Nietzsche, proclamar la muerte de Dios es exigir que los resueltos burgueses de su época se enfrenten a las consecuencias aterradoras y emocionantes de su acto último de revuelta edípica.[25]

La civilización de la clase media, así, vive por una ideología que no encaja con lo que hace. Y es más probable que esas ideologías, al estar poco enraizadas en la realidad, resulten ineficaces. Pero, si la visión del mundo de las clases medias reflejara realmente a qué se dedican, el resultado sería un conjunto de valores que estarían fundamentados en su actividad pero que no conseguirían legitimarla. Serían incapaces de presentar esa actividad práctica a una luz atractiva. En condiciones ideales, nuestros valores deberían representar una versión sublimada de lo que realmente hacemos, de manera que puedan a la vez reflejar y ratificar. Pero en las condiciones del mercado eso no es nada fácil de conseguir.

Ante ese dilema, la vuelta de Nietzsche a una noble clase guerrera ofrece una solución conveniente, pues la apariencia de esa clase refleja algo del constante guerrear que es el mercado moderno, pero al hacerlo lo reviste de un encanto y una grandeza de alma de la que carece en la realidad. De hecho, en cierto punto Nietzsche se refiere a la necesidad de que los fabricantes se hagan nobles. Si lo fueran, tendrían más éxito a la hora de mantener a raya el espectro del socialismo. Así, su pensamiento corre paralelo a una tradición inglesa de pensamiento social, que va de Coleridge a Carlyle, Ruskin y Disraeli, que apela a ciertos ideales feudales (orden, comunidad, jerarquía, reverencia, autoridad espiritual) como solución a los males del capitalismo industrial.[26] Al injertar un conjunto de valores al *statu quo*, cabe esperar que este se impregne de una legitimidad espiritual que ha sido incapaz de generar por sí mismo. Sin embargo, se corre el riesgo de que la brecha entre esos valores y la vida cotidiana se agrande hasta extremos bochornosos.

Tal vez el superhombre introduzca el temor de Dios en unos ciudadanos burgueses asustadizos, pero también aparece como su monstruoso *alter ego*. Su actitud señorial hacia la ley, la estabilidad y el consenso social han de ejercer una atracción secreta sobre los emprendedores, que, también ellos, deben transgredir los límites constantemente. Pero, para poder hacerlo, tienen que depender de un marco sólido de orden social (Dios, Estado, Iglesia, familia, absolutos morales y certezas metafísicas). Con todo, si es cierto que ese orden facilita su actividad, también amenaza con frustrarla. La solución de Nietzsche a ese problema es de un radicalismo espeluznante. Consiste en sacrificar el orden en aras de la empresa. En echar por la borda, simple y llanamente, todo marco y todo cimiento para que los seres humanos vivan en la aventura y el experimento, desencadenando esa productividad infinita que es voluntad de poder. La sociedad de la clase media no se extravió tanto como para aceptar su propuesta. Como teoría tal vez sirva para animar un seminario de filosofía, pero no para impedir que las clases inferiores se descontrolen.

La «vida» es el valor más alto para Nietzsche de principio a fin, como también es el credo de uno de sus herederos espirituales, D. H. Lawrence. Para los negadores de la vida (un grupo variopinto formado por sacerdotes, pesimistas, nihilistas, judíos, cristianos, kantianos, darwinistas, discípulos de Sócrates y de Schopenhauer), reserva su polémica más envenenada. Pero «vida» es un término fatalmente vago. Para Nietzsche significa vivir en la abundancia desbordante de los propios poderes creativos. Pero ¿quién sabe qué implica eso, más allá de pisotear las formas de vida inferiores? Tal vez se considere que los agentes en cuestión son los mejores jueces, pero ¿significa eso que la auténtica vida es lo que ellos declaren que es? ¿Acaso no pueden engañarse a sí mismos? ¿Implica la «vida» dar rienda suelta a todas nuestras capacidades, por más potencialmente devastadoras que sean? Eso sería una ética naturalista corregida y aumentada. Vivir en la plenitud de nuestros poderes es, a ojos de Nietzsche, vivir como lo hace el universo, porque también el universo, que no es otra cosa que voluntad de poder, se expande continuamente y se potencia a sí mismo. Aun así, ¿por qué vivir bien habría de significar atenerse a la naturaleza del cosmos? Numerosos moralistas han defendido precisamente lo contrario. Y si la voluntad de poder se expande y se potencia a sí misma en todo caso, ¿qué tiene de valioso actuar de un modo que interfiera en ese proceso?

Nietzsche contrapone vida a moral. Pero al hacerlo pasa por alto que el pensamiento moral más capaz, desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino, Hegel y Marx, contempla la moral, precisamente, en términos de crecimiento humano. No obstante, a la vez reconoce que debemos especificar qué es lo que cuenta como tal crecimiento en una situación dada, que es para lo que sirve el discurso moral. Y sobre esa cuestión Nietzsche no dice prácticamente nada. Es incapaz de aportar los criterios por los que uno podría juzgar que una acción es un auténtico brote de vida. (Uno de esos criterios —el aumento general de la felicidad humana— es objeto especial de su desprecio, y se mofa de los ingleses, que, según comenta, son los únicos que creen en tal cosa.) Marx, en cambio, sí aporta un criterio, que hereda de Hegel: la acción moralmente loable implica llevar a la práctica nuestros poderes recíprocamente, en y a través de la similar autorrealización de los demás. No se trata de un argumento definitivo, pero supone un avance comparado con la afirmación de que esclavizar a pueblos enteros se justifica por el hecho de que nos proporciona una gratificante sensación de euforia.

5.

EL TERRENO ÁSPERO

«En el principio era la acción», declara Ludwig Wittgenstein en *Sobre la certeza*, citando el *Fausto* de Goethe y (aunque seguramente sin ser consciente de ello) al León Trotski de *Literatura y revolución*. «Es nuestra actuación —escribe— la que yace en el fondo del juego del lenguaje.»[1] Podríamos arriesgarnos a afirmar que se trata de la versión de Wittgenstein de la afirmación de Marx según la cual el ser social determina la consciencia. Nuestras múltiples maneras de hablar están entretejidas con nuestras formas prácticas de vida, y solo tienen sentido en ese contexto. Como comenta A. C. Grayling, por «forma de vida», Wittgenstein entiende «el consenso subyacente del comportamiento lingüístico y no lingüístico, las presuposiciones, prácticas, tradiciones y propensiones naturales que los seres humanos, en tanto que seres sociales, compartimos unos con otros, y que por tanto se presuponen en el lenguaje que usan».[2] Alasdair MacIntyre comenta:

> Expresar, a intervalos regulares, oraciones impecables desde el punto de vista sintáctico no implica que se tenga capacidad para usar el lenguaje; [...] el uso del lenguaje está inserto siempre en las formas de la práctica social y, para entender bien lo que en ocasiones concretas se dice en un determinado lenguaje, hace falta tener por lo menos algunas de las capacidades de quienes participan en la práctica social correspondiente.[3]

Lo que defiende Wittgenstein es algo más que el aserto banal de que las palabras tienen implicaciones sociales muy poderosas. Sugiere que debemos estudiar la vasta red de prácticas humanas, así como el sustrato corporal natural

que las sostiene, a fin de captar el significado de términos como «quizá» y «en», y no solo de términos como «libertad» y «patriotismo». Los seres corpóreos, como somos nosotros mismos, necesitamos la palabra «quizá» porque estamos sujetos al tiempo, al espacio, al azar, al error, al conocimiento incompleto, a unas capacidades racionales limitadas, a situaciones ambiguas, a la pluralidad y la inestabilidad del mundo material, a la necesidad de emprender empresas complejas, en ocasiones impredecibles, etcétera. No ocurre así en el caso de los ángeles. Los ángeles no necesitan la palabra «quizá» porque no son entidades corpóreas que existan en un mundo material mudable y, así, están libres de las contingencias que afectan a los seres humanos. Como las criaturas imperfectas que somos, estamos obligados a cuestionarnos nuestras propias presuposiciones de vez en cuando, a convertirnos, en expresión de Nietzsche, en «filósofos del peligroso “quizá”».[4] Los ángeles, en cambio, no están sujetos a tales espasmos de autoduda. Ni necesitan la palabra «en» porque, en ausencia de relaciones espaciales, no reconocen distinción entre lo interior y lo exterior, distinción sin la que nuestros proyectos acabarían por detenerse. Que los seres humanos usen palabras como «en» y «quizá» podría revelar a un observador atento de Alfa Centauri bastantes cosas sobre ellos. Es en ese sentido que «imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida», como Wittgenstein recalca en sus *Investigaciones filosóficas*.[5]

Así pues, puede resultar extraño que en el pensamiento posterior de Wittgenstein esa defensa ampliamente materialista vaya de la mano con la insistencia en que «el lenguaje permanece autocontenido y autónomo».[6] ¿No es esa la clase de opinión que asociamos al idealismo lingüístico (con, pongamos por caso, las teorías del contemporáneo de Wittgenstein, Ferdinand de Saussure, para quien el lenguaje constituye un sistema semiótico cerrado en el que el signo no depende de aquello a lo que se refiere)? ¿Cómo puede el significante flotar libremente si el lenguaje está tejido en nuestra existencia práctica? En todo caso, para Wittgenstein, ambas afirmaciones son aspectos del mismo caso. Aseverar que el lenguaje es autónomo no es dudar de que pueda dar de vez en cuando con afirmaciones verdaderas o falsas acerca del mundo. Lo que Wittgenstein niega es que lo haga por el hecho de estar conectado de algún modo con la realidad. En esa teoría, la palabra *«kuccha»* —que, como no hará falta informar al lector, hace referencia a los pantalones cortos que forman parte de los cinco signos

distintivos del ejército sij— adquiere su significado al guardar relación con un par de pantalones puestos sobre un sij de la vida real. Ello, según Wittgenstein, sería algo así como imaginar que el valor de una moneda viniera determinado por el bocadillo de jamón que compramos con ella más que por la función de esa moneda en la economía en su conjunto.

Wittgenstein rechaza esa teoría del significado por una serie de razones, una de las cuales es que parece mucho menos plausible cuando se trata de expresiones como «anodino», «subrepticiamente» u «oh, Dios». Es una teoría del significado centrada en los sustantivos, que se corresponde con una visión del mundo centrada en las cosas. «Uno no puede entender cómo se relacionan las palabras con las cosas —señala Charles Taylor— hasta que identifica la naturaleza de la actividad en la que se relacionan con las cosas.»[7] Con ese mismo espíritu, Wittgenstein ve el significado como la manera de operar de una palabra en una forma de vida específica. Se trata de una práctica social, no de un estado mental ni de una correlación fantasmagórica entre signos y objetos. Como destaca un comentarista, «lenguaje, razón, significado y mente son todos, para Wittgenstein, formas de actividad».[8] El lenguaje no «refleja» la realidad ni se vincula con ella: es una realidad material en sí mismo. En *Observaciones sobre los colores*, Wittgenstein comenta que nuestros conceptos no reflejan nuestra manera de vivir, sino que «se interponen en ella».[9] Y esa concepción es sin duda más materialista que idealista.

Tal vez Wittgenstein vea el lenguaje como actividad autónoma, pero no es de esos idealistas lingüísticos con los que uno se tropieza por todas partes en una cultura posmoderna, para quienes el lenguaje «construye» la realidad. Son más bien los hombres y las mujeres los que la construyen con sus proyectos prácticos, y el lenguaje está entretejido en ese empeño. Es en nuestra habla donde esas formas de actividad se sedimentan. Como expresa Marx de una manera eminentemente wittgensteiniana, «la producción de ideas y representaciones, de consciencia, aparece al principio directamente entretejida con la actividad material de los hombres, como el lenguaje de la vida real».[10] Lo que para los seres humanos constituye un objeto no es el lenguaje, sino las actividades sociales que el lenguaje cristaliza. La verdad y la falsedad son cuestiones lingüísticas; pero si no son «solamente» lingüísticas es porque el lenguaje tampoco es solamente lingüístico. Está imbricado en prácticas

cotidianas; y esas prácticas, como veremos más adelante, están a su vez aposentadas sobre la naturaleza del cuerpo humano. El lenguaje es siempre algo más que lenguaje. Acceder a él es acceder a un mundo. El lenguaje es lo que abre la realidad, no lo que nos separa de ella.

Lo que Wittgenstein denomina una «gramática» es un conjunto de reglas por las cuales somos capaces de dar sentido a las cosas. Y esas gramáticas no guardan relación con la realidad. No hay unas que nos proporcionen una representación del mundo más precisa que otras, tal como se dice de algunas en ocasiones. Ello equivaldría a afirmar que el polaco capta más fielmente la naturaleza de las cosas que el urdu, o que colocar el verbo al final de la frase es más correcto que situarlo en algún punto medio, lo que me lleva a recordar al patriota inglés que aseguraba que su lengua era la más natural de todas, pues en ella las palabras se dan en el orden en que las piensas. Para empezar, las gramáticas son lo que nos permite usar términos como «preciso» y «correcto» con sentido. Una gramática puede ser más útil que otra, y todas ellas generan proposiciones que pueden juzgarse verdaderas o falsas; pero en sí mismas son anteriores a la verdad, y autónomas del mundo en un sentido parecido al de las reglas de un juego, que también son autónomas. Las reglas del ajedrez no «reflejan» cómo es el juego: son lo que de entrada lo constituye como un juego. Siempre podríamos imaginar otro conjunto de reglas por las que las piezas se moverían de maneras totalmente distintas. Para Wittgenstein, la realidad no nos instruye sobre cómo hemos de dividirla más de lo que lo hace en el caso de Nietzsche.

Sin embargo, para Wittgenstein, ello no significa que podamos modelar la realidad totalmente a nuestro antojo. En *Zettel* asegura que alteramos nuestros conceptos cuando descubrimos nuevos hechos. No es probable que semejante afirmación vaya a ablandar los corazones de los idealistas lingüísticos, para quienes los hechos son simplemente interpretaciones que, por lo que sea, han cuajado. Por esa razón sienten el irrefrenable impulso de indicar, cada vez que aparece, que el término les parece mal. En la misma obra, Wittgenstein también señala que la fisiología juega cierto papel en nuestra identificación del color. En la tarea de producir un mundo nos vemos limitados por una serie de leyes naturales, por nuestra constitución física, por unas prácticas sociales existentes, por nuestra naturaleza humana común, por la fuerza de la costumbre, por la

convención y la tradición, etcétera.[11] Así pues, las formas de la vida no son enteramente contingentes. También incorporan rasgos que son comunes a la humanidad como tal. Toda forma de vida debe entender de alguna manera la muerte, la enfermedad, la violencia, la sexualidad y demás. Así pues, las gramáticas deben hacer sitio al tipo de criaturas que somos, así como al curso general del mundo, pero en opinión de Wittgenstein estas no se cimentan sobre esas cosas. No pueden justificarse más de lo que puede justificarse jugar al lacrosse. Para Wittgenstein, lo mismo puede decirse de las formas de vida en su conjunto, que en último término no reposan más que sobre sí mismas. Solo un ataque paralizante de vértigo metafísico, o la ansiedad ontológica, nos empujan a colocarles debajo unos cimientos sólidos, pero al hacerlo nos descubrimos cargando con el problema de saber sobre qué cimientos reposan, a su vez, esos cimientos.

¿Significa eso que las formas de vida son enfermizamente precarias, que se mantienen a flote en una especie de vacío luminoso? Creerlo sería simplemente la otra cara de los recelos del metafísico. Temer que cualquier cosa puede desvanecerse en el éter en cualquier momento si no está todo bien anclado de forma permanente es ser víctima de una metáfora engañosa. Hay quien sostiene que, sin unas necesidades pétreas y unos cimientos incuestionables, no hay más que anarquía. Si las reglas no son rígidas, entonces han de ser vagas hasta lo impracticable. La única alternativa al orden total es el caos absoluto. Si libramos a un ciclista de una multa una sola vez por no llevar la luz trasera, no nos daremos cuenta y las calles de nuestras ciudades se llenarán de psicópatas de ojos vidriosos deambulando en busca de víctimas. Los anarquistas y los autoritarios son unos gemelos espantosos. El libertario anticuado es el hijo pródigo del padre paranoico. La única diferencia es que aquel se jacta del desorden y este lo aborrece. Por lo demás, comparten la misma lógica.

Dado que nuestros conceptos se asientan en lo que Wittgenstein denomina «el terreno áspero» de nuestra vida cotidiana,[12] ellos mismos están impregnados de cierta aspereza e imprecisión. ¿Hace falta que midamos al milímetro nuestra distancia respecto del Sol? ¿No tiene todo el sentido decir «estamos más o menos ahí»? ¿Es que una imagen borrosa de algo no es una imagen de ese algo en absoluto? Es cierto que en ocasiones lo que necesitamos es precisión, no indeterminación. Contamos «con implacable exactitud», señala

Wittgenstein en sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*,[13] pero eso es porque la tarea de contar es vital para nuestra existencia práctica. Es lo que hacemos lo que imprime en algunos de nuestros juegos del lenguaje cierta estricta necesidad que, según la visión nietzscheana de Wittgenstein, podemos llegar a confundir con una característica del mundo mismo. Vistos desde fuera, los juegos parecen considerablemente arbitrarios, y no cuesta concebir que podríamos sustituir unos por otros. Pero vistos desde dentro, los juegos ejercen una fuerza coercitiva, que no es lo mismo que una fuerza inflexible. Por estar enraizadas en una forma práctica de vida, las reglas y las convenciones tienen la fuerza que tienen. Si fueran puramente lingüísticas, ejercerían mucha menos autoridad sobre nosotros. Decir que alguien actúa de manera convencional es decir que lo que prevalece en el comportamiento de ese alguien es la actividad de los demás. El lenguaje y la convención son signos de nuestra solidaridad recíproca.

Wittgenstein insiste en que las formas de vida simplemente vienen «dadas». Cuando a alguien se le pregunta por qué hace las cosas de una determinada manera, ese alguien solo puede responder: «Lo hago así y ya está». Las respuestas, sostiene, han de terminar en algún punto. No sorprende que se haya ganado fama de conservador. Sin embargo, aunque en ciertos aspectos sí demuestra conservadurismo como pensador, no lo es por esto. Reconocer lo que viene dado en una forma de vida no es necesariamente avalar sus valores éticos o políticos. «Lo hacemos así y ya está» es una respuesta bastante razonable cuando a uno le preguntan por qué algunos miden la distancia en millas y no en kilómetros, pero no cuando a uno le preguntan por qué administra inyecciones letales a ciudadanos que ya no están en disposición de trabajar. Las formas de vida son nociones más antropológicas que políticas. Lo «dado» son prácticas, como frotarse la nariz, enterrar a los muertos, medir la distancia entre asentamientos humanos, imaginar el futuro como algo que se extiende ante nosotros o distinguir, en cada lengua, entre diversas formas de risa (carcajearse, sonreírse, desternillarse...), pero no distinguir entre un sobrino adolescente y otro preadolescente, como a ciertas sociedades tribales les parece adecuado hacer.

Ninguna de estas formas de vida es inmune al cambio, pero ahora y aquí

constituyen el contexto en el que nuestro discurso tiene sentido, y así, en cierto sentido provisional, son fundacionales. Un fundamento no lo es necesariamente menos porque pueda no existir mañana o porque pueda no existir en alguna otra parte del mundo. Como destaca Wittgenstein con su estilo llano, no digas que no hay una última casa en la calle solo porque alguien siempre podría construir otra.[14] Sí, es cierto, pero por ahora esa es la última. No habría de permitirse que el subjuntivo derrotara al indicativo. Una forma de vida es una especie de fundamento, aunque de un tipo que el metafísico tal vez tarde en reconocer como tal. Entre otras cosas, los cimientos metafísicos son menos mudables y menos abiertos que las culturas humanas, y además tienden a ser singulares (Dios, *Geist*, principios racionales *a priori*, esencias fenomenológicas, etcétera), mientras que las formas de vida son incorregiblemente plurales.

En sentido moral y político, Wittgenstein no era, está claro, un apologeta de la forma de vida que conocemos como civilización occidental del siglo XX. Hay muchas razones para creer que estaba profundamente descontento con la cultura de la modernidad de la clase media en la que, en tanto que vienés de clase media-alta, de extraordinaria formación, se encontraba estancado. «Una era sin cultura», es como la describió en una ocasión.[15] Tal vez no fuera marxista, pero algunos de sus mejores amigos sí lo eran.[16] Entre ellos estaban Nikolai Bajtín, que había pertenecido a la Guardia Blanca, había sido bohemio de la Rive Gauche parisina y miembro de la Legión Extranjera, además de hermano mayor del más célebre Mijaíl y miembro del Partido Comunista Británico; el antiguo historiador George Thomson, posteriormente convertido al maoísmo y defensor de la lengua irlandesa; Maurice Dobb, economista del Partido Comunista; Roy Pascal, germanista; Piero Sraffa, economista italiano y camarada del encarcelado Antonio Gramsci. En algunos círculos de Cambridge se consideraba comunista a Wittgenstein, y él le confió a un amigo que lo era de corazón. Su amante, Francis Skinner, se presentó como voluntario a las Brigadas Internacionales para combatir en la guerra civil española, pero fue rechazado por razones médicas. A otro amigo, Frank Ramsay, lo tachó de filósofo «burgués» que evitaba romper radicalmente con las formas imperantes de pensamiento.

En 1935, durante la edad de hielo del estalinismo, Wittgenstein viajó a la Unión Soviética y, haciendo gala de su típica excentricidad, pidió permiso para instalarse en el país como obrero manual. Al parecer, las autoridades no se

mostraron precisamente entusiasmadas con aquella extraña propuesta. Que Wittgenstein fuera más o menos estalinista no es un tema muy aireado entre sus admiradores, pero, en efecto, parece haber sido así. A Ray Monk, su biógrafo, le ofende tal posibilidad y la rechaza considerándola «absurda», aunque simultáneamente ofrece gran cantidad de pruebas de la admiración del objeto de su estudio por el régimen de Stalin.[17] A Wittgenstein no le impresionaron los rumores sobre los campos de trabajo y la tiranía soviética, e insistía en que aquellos que denunciaban a Stalin no tenían ni idea de los problemas y los peligros a los que se enfrentaba. Siguió mostrándose favorable a la Unión Soviética incluso después de los juicios sumarísimos y el pacto nazi-soviético, y aseguraba que lo que más erosionaría su simpatía por el régimen sería el crecimiento de la distinción de clases.[18] Era miembro de una universidad de la que posteriormente saldría un conocido grupo de agentes dobles, y aunque está claro que él no fue espía, sí fue, como Burgess, Blunt, Maclean, Philby y algunos otros, un disidente de clase alta.[19] Tal vez estuviera familiarizado con algunas de las obras de Marx. Sin duda leía la publicación de izquierdas *The New Statesman*, sentía antipatía por Winston Churchill y su intención era votar al Partido Laborista en las elecciones generales de 1945. También le preocupaban la alta tasa de desempleo y la amenaza del fascismo. Monk no duda que sus simpatías estaban con los desempleados, la clase obrera y la izquierda política. «Estaba mirando una fotografía del gabinete británico —comentó Wittgenstein, incisivo— y pensé: "¡Qué montón de viejos ricos"!»[20] Resulta tentador detectar un toque edípico en ese desprecio, dado que el padre de Wittgenstein, monstruosamente autoritario, fue el fabricante más rico del Imperio austro-húngaro.

Si Wittgenstein se sintió atraído por la Unión Soviética, bien podría haber sido por razones mayormente conservadoras: su respeto por el orden, la disciplina y la autoridad; su idealización del trabajo manual de raíz tolstoiana (al que él mismo era bastante adepto); su apego a la austeridad, tan propia de las corrientes modernas de su tiempo (que él llamaba «ir descalzo», pero que en la Rusia de la época podría haberse denominado, en honor a la verdad, indigencia); por no hablar de sus simpatías por una nación que había visto nacer a su amado Dostoievski, además de aportar un valioso legado espiritual. En cuanto a la idealización del trabajo manual, Wittgenstein exhortaba con regularidad a sus

colegas y alumnos a que renunciaran a la filosofía e hicieran algo útil para variar. Se dice que, cuando un joven discípulo muy capacitado le tomó la palabra y dedicó el resto de su vida a trabajar en una fábrica de conservas, Wittgenstein se mostró entusiasmado. En honor a la verdad hay que decir que predicaba con el ejemplo y de vez en cuando huía de Cambridge para llevar una vida más sencilla, pero siempre lo atrapaban y lo devolvían a la cautividad intelectual.

Aun así, el marxismo fue una influencia importante en el pensamiento posterior de Wittgenstein, si bien indirecta. La crítica de Piero Sraffa a la economía burguesa, que buscaba devolver sus categorías reificadas a sus contextos históricos, ayudó a inspirar lo que podría denominarse el giro antropológico en el pensamiento filosófico de su colega y aportó a las *Investigaciones* lo que Wittgenstein, en el prefacio de la obra, consideraba «las ideas más ricas en consecuencias de este escrito». También fue Sraffa el que, mientras los dos hombres viajaban en un tren, hizo ese típico gesto napolitano que consiste en arañarse la barbilla pasando los dedos desde la nuez hasta el mentón, gesto que tuvo su importancia a la hora de transformar la concepción que Wittgenstein tenía del lenguaje.[21] Cuando se trata de expresión corporal, no es fácil superar a los italianos. Si Sraffa proporcionó la práctica, el amigo de Wittgenstein, George Thomson, pudo proporcionarle parte de la teoría, pues en su estudio sobre la filosofía antigua escribió sobre lo que consideraba la naturaleza originalmente gestual del lenguaje.[22] La obra de Thomson trata, entre otras cosas, de la poética; y la poesía es una de las costuras entre mente y cuerpo en tanto que lugar en el que el significado se entreteje con aspectos somáticos del lenguaje como el tono, el timbre, el tempo, la textura, el volumen y el ritmo. En ese sentido, el lenguaje es doblemente material: tanto un medio sensorial en sí mismo como un medio expresivo de la materia del cuerpo.

Thomson comentó en una ocasión que Wittgenstein era marxista en la práctica, pero no en la teoría. Cuesta entender que eso fuera así en el caso de un hombre que regañaba a los huelguistas por su falta de disciplina y tildaba de «escoria» a los pacifistas.[23] También equiparaba fascismo y socialismo en tanto que aspectos de la modernidad que consideraba «falsos y ajenos».[24] Tal vez Wittgenstein se solidarizara con las penurias de los desempleados, pero también confería gran valor a la costumbre, la lealtad, el orden, la reverencia, la autoridad y la tradición, y tachaba de inmoral la revolución. Nietzsche, para

quien la elevación de un alma puede medirse por su instinto para la reverencia, compartía gran parte de esa visión, aunque sin duda habría considerado la fe de Wittgenstein en la costumbre, la convención y la sabiduría cotidiana como una capitulación ante una moral despreciable, de «rebaño». Como hombre, Wittgenstein podía ser altivo, prepotente y fatigoso en su perfeccionismo, con más de un toque de arrogancia aristocrática. El pluralismo generoso de su pensamiento posterior va a contrapelo de su temperamento impaciente. Su sociabilidad choca con su ascetismo monacal. Consideraba que el refrán inglés *«It takes all kinds to make a world»* [«Para construir el mundo hace falta gente de todas clases»] era un dicho precioso y bondadoso, pero, personalmente, se sentía incompatible con bastante de esa gente.

Si el pensamiento posterior de Wittgenstein es bastante poco nietzscheano, sí había un punto de *Übermensch* en su personalidad austera, elevada, inconformista. Como el animal del futuro de Nietzsche, era un espíritu libre, ferozmente independiente, que buscaba la soledad en la naturaleza. Nada entusiasta con la idea de la libertad individual, se sintió atraído por Oswald Spengler, tal vez el pensador conservador más influyente de Europa a principios del siglo XX.[25] Sin duda, gran parte de su pensamiento social y político parece derivar del linaje de la llamada *Kulturkritik* («crítica cultural»), con su hostilidad hacia la ciencia, el progreso, el liberalismo, la igualdad, el comercialismo, la tecnología, la democracia y el individualismo posesivo, su aversión a los conceptos abstractos y las visiones utópicas, prejuicios todos ellos que Wittgenstein compartía.[26] Por lo general, los caballeros no tienen por qué justificar su existencia mediante algo tan vulgar como una teoría.

Los críticos de la cultura, un grupo que incluye a Friedrich Nietzsche, defienden el conocimiento espontáneo, intuitivo, del aristócrata, en contraste con el racionalismo apergaminado de las clases medias. El conocimiento tiene más que ver con el «saber cómo» que con el «saber por qué». Para esos tradicionalistas de Europa central, la vida cotidiana está libre de *Angst*, el desarraigo y el tormento espiritual que inunda la modernidad. Pocos hábitos mentales resultan tan ajenos a esta como la serena confianza de Wittgenstein en lo ordinario. Él está tan alejado de las turbulencias de dicho movimiento como Goethe —tan sereno y seguro de sí mismo— lo estaba de los remolinos psíquicos de sus compatriotas románticos. Ambos pensadores son decididamente

antitrágicos. En efecto, en *Aforismos. Cultura y valor*, Wittgenstein escribe sobre el espíritu trágico como de algo que le resulta ajeno. Si uno se mueve con facilidad en la esfera del entorno cotidiano, de lo que se da por supuesto, uno recurre a su filosofía solo cuando, por alguna trampa del lenguaje o algún fuego fatuo metafísico, corre el riesgo de perder contacto con esa fuente perenne del sentido común.

Así, la razón o el conocimiento pueden modelarse en parte sobre el cuerpo, un modo de cognición que se considera más primitivo y fiable que la mente. Sabemos dónde tenemos el codo en todo momento sin necesidad de recurrir a una brújula. Poseemos un conocimiento tácito del mundo de la vida de una manera muy similar a la intimidad que sentimos con nuestra propia carne. Ninguno de los dos puede totalizarse ni objetificarse, por más que los racionalistas lo crean con arrogancia. Como observa Merleau-Ponty, nuestro cuerpo «nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto [...] que debe reconocerse como original y, quizá, como originaria».[27] Existe un tipo de comprensión somática que no es reductible a las llamadas representaciones mentales. Se dan muchos casos en los que nuestra relación con nuestro cuerpo no tiene que ver con lo cognitivo. Wittgenstein insiste en que no tenemos conocimiento de nuestra propia experiencia. ¿Sé que siento dolor?, se pregunta. No. Entonces, ¿no lo sé? No, una vez más. Simplemente la palabra «sé» no se aplica en este caso. Es como un diente que va por libre en el engranaje del lenguaje y que no consigue encajar con lo que tiene a su alrededor. El verbo «saber» solo tiene fuerza cuando es posible no saber, lo que no ocurre en este caso. Sí puedo hablar de saber que a ti te duele algo, porque podría estar en posición de no saberlo, pero no puedo saber que a mí me duele algo.[28]

¿Cuál es el secreto de la aparente contradicción en la política de Wittgenstein? ¿Cómo puede uno estar suspendido de ese modo entre Marx y Nietzsche? Parece haber poca duda de que ese tradicionalista quisquilloso mantenía, en efecto, varias opiniones de izquierdas, a pesar de las palabras de una amiga que tuvo el valor de decirle a la cara que el marxismo no estaba en absoluto tan desacreditado como sus propias «opiniones políticas anticuadas».[29] Tal vez algunas de esas convicciones izquierdistas fueran difuminándose en años posteriores. Pero también puede ser que su simpatía por el marxismo surgiera en parte por lo que Raymond Williams ha llamado «identificación

negativa».[30] En tanto que conservador y crítico culturalmente pesimista de la modernidad de la clase media, Wittgenstein se sentía capaz de ir de la mano, en algunos aspectos, de sus colegas comunistas, al tiempo que repudiaba sus convicciones en otros. Se trata de adoptar como amigos a los enemigos de los enemigos; o, si se prefiere, del entendimiento secreto entre el terrateniente y el cazador furtivo por estar los dos en contra del guardabosques pequeñoburgués del coto de caza. En realidad, el tradicionalista tiene bastante en común con el socialista. Ambos piensan en términos corporativos, a diferencia del liberal individualista o el defensor del libre mercado. Ambos consideran la vida social como práctica e institucional hasta la médula. En ese sentido hay un materialismo de la derecha como lo hay de la izquierda. Ninguno de los dos siente demasiado entusiasmo por el mercado capitalista ni por la democracia parlamentaria. Ambos ven las relaciones humanas como la matriz de la identidad personal y no como una infracción de esta. Ambos buscan castigar a una racionalidad que ha crecido más allá de sus posibilidades para devolverla al lugar que le corresponde en el marco de la existencia social en su conjunto. Si marxistas como Bajtín y Sraffa rechazan el presente en nombre del futuro, Wittgenstein tal vez lo desdeñara en nombre del pasado.

¿Es, pues, el pensamiento posterior de Wittgenstein expresión de su conservadurismo? Es cierto que, como filósofo, piensa en términos de costumbres y convenciones, de disposiciones enraizadas y de formas bien afianzadas de comportamiento. Y esa inclinación, sin duda, está modelada hasta cierto punto por sus planteamientos sociales en sentido más amplio. Y sin embargo no hay nada necesariamente conservador en este caso. Una sociedad socialista también operaría a partir de creencias habituales y formas de práctica bien afianzadas, al menos si llevara en vigor el tiempo suficiente. No es que todo fuera permanentemente objeto de debate. Las cooperativas autogestionadas funcionan por costumbre y convención tanto como los cócteles que se dan en los jardines del palacio de Buckingham. Las sociedades de izquierdas valoran sus legados históricos tanto como las de derechas. El propio León Trotski comentó que los revolucionarios como él habían vivido siempre en la tradición. Si el respeto a la autoridad es una especie de segunda naturaleza para los conservadores, cierta prevención contra ella puede parecerlo también para sus oponentes radicales.

En todo caso, el conservadurismo de Wittgenstein sí impone ciertos límites a su pensamiento. No es cierto, como afirma, que para resolver nuestros problemas solo nos haga falta reordenar lo que ya sabemos. De hecho, se trata de una afirmación flagrante e hilarantemente falsa. Ni es cierto, como sugiere, que alguien que busque una respuesta a esas preguntas sea como un hombre encarcelado en una habitación que no se da cuenta de que la puerta no está cerrada con llave sino que, en lugar de empujarla, tiene que tirar de ella para abrirla.[31] Hay un desparpajo en esa manera de expresarse que chirría. Deja traslucir en exceso la complacencia erudita que Wittgenstein tanto despreciaba, pero de la que llegó a adoptar algunos de sus hábitos más desagradables. En todo caso, ¿qué hay de los conflictos y contradicciones inherentes a una forma de vida? ¿No hay veces en que el consenso queda sumido en la confusión? ¿No pueden las costumbres y las convenciones someterse a apasionadas disputas? «Es característico de nuestro lenguaje —escribe Fergus Kerr parafraseando el argumento de Wittgenstein— que surja sobre los cimientos de formas de vida estables, maneras de actuar regulares.»[32] Pero las formas de vida no son siempre estables, ni las formas de actuar, regulares, y menos aún en periodos de agitación política. El propio Wittgenstein vivió en una época turbulenta, una época en la que una crisis social y política de proporciones colosales se dejaba sentir en esa amalgama de estabilidad y regularidad que conocemos como «vanguardia». Tal vez su apego a la costumbre y la tradición fuera en parte una compensación ante todo el terremoto histórico, un pellizco de nostalgia de una época menos convulsa.

La incapacidad para consensuar siquiera lo más básico es un rasgo destacado de la modernidad. Casi todo el mundo coincide en que intentar asfixiar a los niños que nos vamos encontrando por la calle no es un modo de proceder encomiable, pero no nos ponemos de acuerdo en por qué coincidimos en eso, y tal vez nunca nos pondremos de acuerdo en eso. Tal vez el pluralismo liberal implique llegar a un pacto con aquellos cuyas opiniones repudiamos. Uno de los precios que pagamos por la libertad es tener que soportar gran cantidad de basura ideológica. En ese sentido, al menos, no se da la menor coincidencia con las formas de vida. Puede replicarse que eso equivale a confundir la idea esencialmente antropológica de una forma de vida con la unanimidad moral o política. Aun así, el conservadurismo social de Wittgenstein puede llevarlo a

minimizar el desacuerdo y el antagonismo, a proyectar lo antropológico sobre lo político. La idea de conflicto «estructural» le resultaría bastante ajena. Cuesta ahuyentar la sospecha de que, cuando Wittgenstein piensa en una forma de vida, lo que tiene en mente es una tribu o una aldea rural y no una sociedad industrial avanzada. Es cierto que las formas de vida penetran más profundamente que las discrepancias morales o políticas, en el sentido de que (por ejemplo) los dos bandos de la guerra civil inglesa multiplicaban y dividían de la misma manera, distinguían entre objetos animados e inanimados y consideraban que el pasado se extendía tras ellos. De hecho, a menos que ambos bandos compartieran ciertas categorías básicas, no podría decirse que se enfrentaron, porque el conflicto presupone cierto grado de base común. Sin embargo, lo político y lo antropológico no siempre pueden distinguirse con la misma facilidad. Sea como fuere, también podría haber contenciosos a nivel «antropológico». Tal vez distintas formas de vida se solapen de unas maneras pero no de otras. Puede haber un grupo de personas en la calle que compartan nuestra manera de hacer las cosas hasta el punto de pagar impuestos y usar el transporte público, pero que crean que sus cuerpos han brotado de una sustancia exquisita, fina, cristalina, y que perciban malos espíritus acuclillados sobre nuestros hombros.

En la obra de Wittgenstein no existe el concepto de ideología. Es cierto que se ocupa en gran medida de lo que podría denominarse falsa consciencia, de las diversas ilusiones metafísicas alimentadas por nuestro lenguaje y nuestra forma de vida. Pero no concibe lo que Jürgen Habermas ha denominado «comunicación sistemáticamente distorsionada»,[33] y mucho menos la relación entre ella y el poder político. Para él, nuestro lenguaje está bien como está, por más que de vez en cuando genere esos pseudoproblemas que corresponde despejar a la filosofía. No debe considerarse que esos enigmas estén principalmente al servicio del poder, que es como Marx entiende la ideología; no tienen ninguna función concreta en la vida social, aunque sí pueden estar cimentados en ella, como veremos enseguida.

En cualquier caso, sí existe un claro paralelismo entre la manera de filosofar de Wittgenstein y la crítica marxista de la ideología. No es que aquel trate del lenguaje mientras este trata de la vida real. Ya hemos visto que para Wittgenstein

no puede haber distinción clara entre los dos. «Los problemas de la filosofía —comenta un especialista en Wittgenstein— hunden sus raíces en una distorsión o mal funcionamiento de los juegos del lenguaje que, a su vez, señalan que algo va mal en la manera de vivir de los hombres.»[34] La conocida insistencia de Wittgenstein en que nuestro lenguaje está bien tal como está puede leerse como producto de una autosatisfacción complaciente. Pero también podría constituir una reprimenda materialista a un intelectualismo bisoño que espera reparar los males de la humanidad mediante una reorganización de nuestro discurso o una remodelación de nuestras ideas. El lenguaje está bien en tanto que registra lo que le falta a nuestra forma de vida, así como lo que tiene de positivo. En cualquier otro sentido del término, está lejos de encontrarse en buena forma.

En sus *Investigaciones,* Wittgenstein comenta que tratar un problema filosófico es como tratar una enfermedad. «Es posible —escribe en *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*— que la enfermedad de los problemas filosóficos se cure solamente a través de un cambio en el modo de pensar y de vivir, y no mediante una medicina inventada por un individuo.»[35] Marx podría haber dicho exactamente lo mismo sobre la ideología. Para ambos pensadores, esos problemas conceptuales son sintomáticos, casi como para Freud el síntoma neurótico indica el punto de alguna alteración patológica en la vida cotidiana, a la que, como en el caso de la ideología, revela y a la vez oculta. Ya hemos visto que Nietzsche contempla la propia moral como una especie de lenguaje de signos o sintomatología. Marx, Nietzsche, Freud y Wittgenstein no se dedican a tratar síntomas. Lo que pretenden es atacar la raíz, la causa del trastorno, lo que implica abordar sus diversas expresiones con espíritu diagnóstico. Solo mediante un cambio de comportamiento algunos de nuestros atolladeros conceptuales podrían acabar echándose a la papelera de la historia. «No estoy nada seguro —comenta Wittgenstein— de que haya de preferir que otros continúen mi obra a que se produzca un cambio en la manera de vivir de la gente que haga superfluas todas estas cuestiones.»[36]

El cambio que tiene en mente no es principalmente de tipo político. Si Marx ve las prácticas como sistémicas, de manera que un cambio profundo en lo que hacemos debe implicar necesariamente una transformación estructural, Wittgenstein no contempla el mundo bajo esa luz. Aun así, la sociedad que engendra algunas de las ilusiones que Wittgenstein busca desentrañar es una

sociedad que sin duda Marx habría reconocido. Es el individualismo burgués, entre otras fuentes de engaño, lo que Wittgenstein, el patricio, pone en su punto de mira, a pesar de que él mismo no habría recurrido a ese término ni habría imaginado que el socialismo pudiera ser una solución satisfactoria contra él. Entre otras cosas, se propone refutar la imagen del sujeto transparente para sí mismo y en posesión indiscutible de su experiencia privada, con la confianza plena de que la verdad de las cosas se halla bien anclada en ese reino privilegiado, separado por las paredes de su cuerpo de otros yoes y del mundo y, así, dado a cierto escepticismo por lo que respecta a su solidez ontológica. Para ese ego inmaterial, autoconstituido, el lenguaje, las relaciones sociales y su propia carne son fenómenos secundarios, fragmentos del mundo público que solo están relacionados con él de manera contingente. Su grito desafiante es «¡Vosotros no podéis tener mis experiencias!». Pero, como señala un comentarista, no es ni verdadero ni falso que vosotros no podáis tener mis experiencias, puesto que la expresión «tener las experiencias de otro» carece de sentido.[37] En el sentido en que aquí se emplea el verbo «tener», yo tampoco tengo mis propias experiencias. Ni dejo de tenerlas, por cierto.

Para Wittgenstein, las formas metafísicas de pensamiento son fenómenos falsamente homogeneizadores, mixtos, que deben diferenciarse. Consideraba que, en su mayoría, nuestros errores nacen de ese hábito y que lo que hay que hacer es discernir las diferencias. Con parecido espíritu, algunos pensadores marxistas, entre los que podrían destacar Georg Lukács y las lumbreras de la Escuela de Fráncfort, han buscado poner en evidencia lo que consideran los rasgos formalizadores, homogeneizadores y universalizadores del pensamiento burgués, y han remontado sus fuentes hasta las estructuras del capitalismo. Eso es precisamente lo que hace el colega de Wittgenstein, George Thomson, en *Los primeros filósofos*, que sitúa las raíces de la filosofía en un intercambio de bienes. Existe en ello una característica claramente marxista, en sentido vulgar, de la que el propio Wittgenstein está bastante al margen. Aun así, sí parece haber percibido una relación entre ciertos errores garrafales típicos de la filosofía y la civilización moderna que tanto le desagradaba.

Convencer a la gente para que cambie su manera de vivir no es cosa fácil. Wittgenstein cree que los hombres y las mujeres están sumidos en una profunda confusión mental, y que liberarlos de esa condición significa «arrancarlos del

inmenso número de vínculos interconectados que los atan con fuerza. Hace falta una especie de reorganización de todo su lenguaje». Se trata de una emancipación tan radical que «solo tendrá éxito en aquellos en cuya vida ya exista una rebelión instintiva contra el lenguaje en cuestión y no en aquellos otros cuyo instinto en su totalidad sea vivir en el rebaño que creó ese lenguaje como su adecuada expresión».[38] El pensador que ha sido acusado de consagrar la trillada sabiduría cotidiana la ataca aquí con ferocidad nietzscheana («rebaño»). La metáfora política de la rebelión, la violencia de ese «arrancarlos», el sentido de un profundo antagonismo entre el «rebaño» conformista y aquellos capaces de iluminación: no se trata precisamente del lenguaje propio de un defensor del sentido común. En efecto, Wittgenstein repudia ese populismo filosófico. Uno no debe evitar un problema filosófico apelando al sentido común, comenta, sino permitirse ser arrastrado de pleno hacia la dificultad de modo que tarde o temprano uno pueda pelearse con ella y dejarla atrás.[39] En ese sentido, está lejos de ser un filósofo del «lenguaje ordinario». Por el contrario, el llamado lenguaje ordinario le parece lleno de espejismos: «En nuestro lenguaje hay incorporada toda una mitología».[40]

Para Marx, el proletariado solo puede emanciparse por sí mismo, mientras que para Freud es el paciente el que debe hacer el trabajo psicoanalítico más duro. El Wittgenstein posterior, por su parte, ve la labor del filósofo no como la de plantear la verdad de frente, pues esa estrategia reduciría la filosofía a una cuestión puramente teórica, sino como la de presentar a los lectores una serie de bromas, imágenes, anécdotas, exclamaciones, interrogaciones irónicas, divagaciones en voz alta, fragmentos de diálogos y preguntas no respondidas, de manera que estos puedan llegar al punto de acertijo, de *koan* budista, en el que la iluminación se abra paso en ellos y vean el mundo bajo una nueva luz. Es un conjunto de tácticas que Søren Kierkegaard también despliega con el nombre de «indirección». «El único método correcto de hacer filosofía —comenta Wittgenstein— consiste en no decir nada y dejar que otra persona llegue a la afirmación [...]. Yo simplemente llamo la atención de la otra persona respecto de lo que en realidad está haciendo y le impido pronunciar aseveraciones.»[41] Fue un milagro que no tendiera a sus colegas y alumnos en divanes en lugar de sentarlos en tumbonas, como era su costumbre.

Para Freud, el psicoanálisis es una práctica y no principalmente un discurso

teórico. Para Wittgenstein, la filosofía es una práctica y no un discurso teórico en absoluto. Como el psicoanálisis o la crítica marxista de la ideología, se trata de una actividad de desmitificación, una terapia disponible para casos graves de confusión. Wittgenstein insiste en que debemos usarla contra la filosofía y contra «el filósofo que hay en nosotros».[42] Todos somos metafísicos espontáneos, incautos ante la falsa consciencia incorporada en nuestro lenguaje y nuestras formas de vida. Si está garantizado que el filósofo y el psicoanalista nunca se quedarán sin trabajo no es porque enseñen verdades imperecederas, sino porque la fantasía y el engaño son tan endémicos en la humanidad como la gripe. Como los médicos, los filósofos vuelven superfluos sus servicios una y otra vez. ¿Cómo va a ser la misión de la filosofía, tal como en ocasiones sugiere Wittgenstein, simplemente la de trasladar unas palabras desde sus usos metafísicos a otros cotidianos cuando la vida cotidiana, precisamente, está atravesada de ilusiones metafísicas?

A pesar de su profunda desconfianza hacia la filosofía, Wittgenstein es magnánimo y le concede un valor limitado. Según él, para cambiar el mundo hay que cambiar la manera de mirarlo, y en ese sentido la filosofía puede resultar útil.[43] Sin embargo, aunque cambiar nuestra manera de mirar las cosas es una condición necesaria para cambiarlas en la realidad, para Wittgenstein no es una condición suficiente más de lo que lo es para Marx. Por ello insiste tanto en que la filosofía lo deja todo tal como estaba. Su misión no es dotar nuestras maneras de hablar de unos cimientos, puesto que ya los tienen en nuestra forma de vida. ¡Qué absurdamente idealista resulta imaginar que son los «filósofos» los que pueden transformar nuestra actividad! «El hombre que pueda revolucionarse a sí mismo será revolucionario»,[44] comenta Wittgenstein, y un filósofo no puede hacerlo por ti más de lo que puede estornudar en tu nombre. Como bostezar o vomitar, la emancipación es algo que cada uno tiene que hacer por sí mismo. Y es algo que sin duda Wittgenstein intentó hacer por sí mismo. En tanto que ser afligido por esa extraña forma de manía conocida como consciencia protestante, para él la necesidad de reconstruir su propia vida no se traducía en una piedad hueca. Hijo de un industrial exageradamente rico, renunció a gran parte de su considerable fortuna y, a lo largo de una carrera en la que pasó de la abundancia a la pobreza, vivió diversas fases que lo llevaron a ser ingeniero aeronáutico, arquitecto aficionado, profesor en Cambridge, maestro de escuela rural, jardinero

en un monasterio, eremita en Noruega y personaje solitario en el oeste de Irlanda. En todo lo que hacía demostraba un valor moral y una integridad ejemplares. Su desprecio por los catedráticos universitarios no era impostado.

Que la emancipación de cada uno depende de cada uno es una creencia que Wittgenstein compartía con Marx. Que diferían en otros aspectos es evidente. Wittgenstein era excesivamente moralista, mientras que Marx lo era demasiado poco y consideraba que la moral no era más que ideología. El cambio de vida que para Wittgenstein podía empujar a los filósofos al mercado de trabajo es en gran parte una cuestión personal y ética, mientras que para Marx se trata de algo de tipo colectivo y político. Marx cree que el pensamiento debe ir más allá de las falsas apariencias de la realidad social para captar los mecanismos ocultos que la generan, mientras que Wittgenstein rechaza toda idea de profundidad oculta, así como la necesidad de generar teorías explicativas. No niega, claro está, que haya cosas escondidas, pero rechaza la idea de que exista una brecha general entre las apariencias y la realidad. Las discrepancias entre ambas no son estructurales, sino puntuales. Lo profundo, en el sentido de algo permanentemente agazapado por debajo de lo que percibimos, es parte del problema y no parte de la solución. Es algo que leemos en la realidad y no algo que le arrancamos a la realidad. De hecho, la verdad es tan obvia que no llegamos a reconocerla, mientras que para el marxismo lo obvio es la patria misma de la ideología. Para el autor de *El capital*, el aspecto actual de la vida social distorsiona cómo es en realidad. La semejanza se construye en su sustancia. No se trata solo de que nosotros malinterpretemos. Wittgenstein no cree que el mundo se estratifique de ese modo, y consideraría sin duda la afirmación de que existe una brecha estructural entre apariencia y realidad como una ilusión metafísica. Todo lo contrario, lo que nos desorienta es nuestra incapacidad para percibir lo que se encuentra delante de nuestras narices. Y lo que hacemos es proyectar por detrás de ello un dominio impalpable (alma, voluntad, esencia, consciencia, proceso mental, cimientos incuestionables, etcétera) que a partir de entonces llegan a constituir su verdad secreta. En ese sentido, Wittgenstein se acerca asombrosamente a Nietzsche. Para este no hay nada en absoluto tras las apariencias, razón por la cual deberíamos dejar de hablar de apariencias.

Es ese hipostasiar, ese impulso de convertir las facultades y actividades humanas en sustancias invisibles, lo que tanto Marx como Nietzsche y

Wittgenstein rechazan por metafísico. Para los herederos de aquel, se trata de una hipóstasis más conocida como «reificación», una enfermedad en que la cosa se convierte en la medida de la realidad. Para Marx, el capital es una relación, no una cosa, y lo mismo puede decirse de la clase social; el trabajo es una capacidad abierta y no una entidad determinada; el Estado es un medio para regular el conflicto, no la sede del espíritu de la nación, y la historia es simplemente el conjunto de acciones diversas de hombres y mujeres, sin un propósito sublime propio. Lo que los tres hombres tienen en mente son los ídolos y los fetiches, en la medida en que ciertas actividades y capacidades son liberadas de la vida cotidiana y llegan a adoptar un poder propio, amenazador. Marx no llegaría a saber que ese destino se abatiría sobre su propio pensamiento poco después de su muerte, pues su crítica a la ideología se convirtió en uno de los principales ejemplos de ella.

Así pues, la filosofía en realidad es una forma de iconoclasia. En *Ecce Homo*, Nietzsche declara que el derribo de ídolos constituye parte fundamental de su misión.[45] Para él, el martillo se cuenta entre las herramientas más preciadas del filósofo. Fiel a ese mismo espíritu, Wittgenstein destaca que «todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos».[46] Debe liberar el pensamiento humano descartando ciertas concepciones reificadas que han llegado a tener una influencia letal sobre nosotros. «Los filósofos —se lamenta— en realidad congelan el lenguaje y lo vuelven rígido.»[47] Freud defiende algo similar sobre el comportamiento patológico humano, en el cual son las acciones de cada uno las que se vuelven rígidas e inflexibles. (Parece que el propio Wittgenstein padecía esa neurosis; además de moralmente, también era físicamente rígido e inflexible. Sentía las rodillas agarrotadas, y temía que, si se arrodillaba para rezar, podrían reblandecérsele y disolverse. Ha habido excusas menos peregrinas para no ir a misa.)[48]

Hay otras conexiones entre la esfera aparentemente abstrusa de la metafísica y la vida cotidiana. La creencia de que existen esencias inmutables y fundamentos autoevidentes, que la realidad puede descomponerse hasta ciertos componentes irreductibles, que la existencia del mundo puede demostrarse indudablemente, que todas nuestras prácticas pueden justificarse racionalmente, que podría haber una regla que regulara todas las otras reglas, que puedo tener la certeza de mi propia experiencia, que existe una armonía preestablecida entre el

lenguaje y la realidad, que las definiciones y las distinciones que no son absolutamente herméticas no son en absoluto definiciones y distinciones... Todo ello, como reconocen tanto Nietzsche como Wittgenstein, revela una ansiedad e inseguridad muy arraigadas, así como un impulso contrario de mandar y controlar. En ese sentido puede hablarse de política de lo metafísico. Resulta que lo que parece alzarse en el punto más alejado de la existencia práctica mantiene una inquietante proximidad respecto a ella.

En sus *Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx escribe que la resolución de contradicciones teóricas solo es posible a través de medios prácticos. «Todos los misterios que llevan al misticismo —declara en su octava tesis sobre Feuerbach— encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de dicha práctica», afirmación que no desentonaría con el Wittgenstein tardío. Ya nos hemos desviado para cuestionar esta convicción. Existen numerosos rompecabezas filosóficos que no pueden desenmascararse considerándolos problemas prácticos bajo un disfraz conceptual, y que se resisten a esfumarse solo porque sus orígenes se hayan reseguido hasta una forma material de vida. Sea como fuere, si las formas de vida tienden de manera inherente a potenciar la falsa consciencia, parecería que forman, en la misma medida, tanto parte del problema como de la solución. Marx logra imaginar un futuro libre de esas imposturas porque para él la existencia de la ideología es estrictamente provisional. Dado que su función es intervenir en la lucha de clases al nivel de las ideas, decantándose por los poderes soberanos, desaparecerá una vez que su autoridad sea expulsada. En cambio, para Wittgenstein no puede darse un cierre del ámbito de la metafísica, visión que comparte con Jacques Derrida.[49] Aun si consiguiéramos desmitificar nuestro pensamiento cambiando nuestra manera de vivir, el lenguaje, sin duda, se interpondría para engendrar en nosotros más enfermedad espiritual. Con todo, sí es posible lanzar ataques de guerrilla sobre ese poder implacable, una serie de escaramuzas conocidas como filosofía.

En *Investigaciones*, Wittgenstein aborda lo que denomina «historia natural» de los seres humanos, y en otro de sus escritos comenta que «en este punto quiero observar al ser humano como a un animal».[50] Se trata de un punto de vista que

ya hemos encontrado en Tomás de Aquino, Marx y Nietzsche. También se refiere a la certeza cotidiana afirmando que «quiero considerarla como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal».[51] No es recurriendo a la teoría como sabemos que hay una tarántula debajo de la cesta de las tostadas. En ese sentido, la desconfianza de Wittgenstein hacia la teoría no es solo un prejuicio elitista de la vieja escuela, aunque también lo sea. Está relacionado con su materialismo. Buena parte de nuestro conocimiento es conocimiento carnal, enraizado en nuestras reacciones corporales. Cuando Wittgenstein, en sus *Investigaciones*, escribe que obedecemos reglas «ciegamente», no lo hace para fomentar un servilismo cobarde a la autoridad, sino, una vez más, para anclar el pensamiento al cuerpo. Cruzar la calle en el momento en que el hombrecillo verde empieza a parpadear es señal de que nuestra relación con el mundo no es primariamente teórica. Seguimos la señal ciegamente, lo que no equivale a decir que lo hacemos irracionalmente. Hacerle caso sin pensar forma parte del modo en que hemos interiorizado las convenciones compartidas que gobiernan nuestra forma de vida hasta convertirlas en una disposición corporal. No nos hace falta «interiorizar» la señal. La idea de que estamos permanentemente implicados en la misión de interpretar es el error de aquellos que se pasan demasiado tiempo leyendo a Ezra Pound.

Wittgenstein defiende que el lenguaje está atado a ciertos hechos de la naturaleza, y nuestro comportamiento corporal no es el menor de ellos. Tenemos una gama de respuestas naturales, instintivas, ante los demás (miedo, lástima, desagrado, compasión, etcétera) que antes o después entran en nuestros juegos de lenguaje morales y políticos, pero que en sí mismas son anteriores a la interpretación. Y esas respuestas, al pertenecer a la historia natural de la humanidad, son, en su naturaleza, universales. Forman parte de lo que implica ser un cuerpo humano, por más que cada cuerpo en concreto pueda estar culturalmente condicionado. Es sobre este fundamento material sobre el que pueden construirse las formas más perdurables de solidaridad humana. Imaginemos que intentamos aprender la lengua de una cultura muy distinta a la nuestra. Observaríamos cómo cocinan sus miembros, cómo gastan bromas, cómo veneran, cómo arreglan sus ropas, cómo castigan a quienes transgreden sus normas, etcétera, y al hacerlo encontraríamos un punto de apoyo para

comprender sus formas de lenguaje en la medida en que estas se encuentran vinculadas con esas actividades. Aun así, en gran parte, el aprendizaje depende de compartir con ellos la misma constitución, en lo que Wittgenstein denomina «expresividad natural» del cuerpo humano. Si ellos reaccionaran al hecho de que les amputen las piernas a la altura de las rodillas sin anestesia pronunciando elocuentes y elaboradas conferencias sobre sus creencias cosmológicas en las que no faltaran alusiones eruditas y digresiones entretenidas, llegar a entenderlos se nos haría muy cuesta arriba. Casi nos iría mejor saliendo con un ratón. Como observa Fergus Kerr, «es nuestra corporalidad lo que cimenta nuestra capacidad para aprender, en principio, cualquier lenguaje natural sobre la Tierra».[52]

La concepción que tiene Wittgenstein de la filosofía es excesivamente modesta. La filosofía puede ser algo más que una terapia para mentes confusas. Aun así, en su intento de rebajar sus pretensiones, revela un respeto por lo mundano nada habitual entre la *intelligentsia*, incluidos algunos intelectuales de izquierdas de la actualidad. Existe una tensión necesaria en el pensamiento socialista entre la afirmación de la experiencia cotidiana y la desconfianza de ella. Podría decirse que pensadores como Raymond Williams y Jürgen Habermas tienden más a lo primero, pero varias luminarias izquierdistas que surgieron bajo su influencia denigran con demasiada frecuencia lo que Wittgenstein denomina el comportamiento común de la humanidad, y se burlan de la idea misma por considerarla irreductiblemente ideológica. Según esa modalidad de pensamiento, el consenso, la convención, la moral común y las instituciones ordinarias salen mal paradas al compararlas con ciertos dominios más privilegiados (lo real, el evento, el deseo, lo político, lo semiótico, la decisión ética, el acto revolucionario, lo «imposible», el gesto gratuito, etcétera). Se trata de un vicio particularmente francés, que en nuestra época ejemplifica la por lo demás innovadora obra de Alain Badiou. Dada esa visión tan crítica de lo corriente, la cuestión de si, de entrada, merece la pena revolucionar a la humanidad resulta tan difícil de evitar como de responder.

Antonio Gramsci —camarada político de Piero Sraffa, el amigo de Wittgenstein— va en busca de una crítica de la práctica cotidiana que no se ejerza solamente desde las alturas metafísicas, sino que también haga algo más que consagrar los prejuicios populares. Lo que pretendería sería identificar lo que en una forma de vida ya fuera crítico, especialmente el sentido de agencia y

la posibilidad transformadora implícitos en sus actividades cotidianas, y elaborarlo hasta el punto en que pudiera llegar a constituir una forma alternativa de «sentido común».[53] Algo similar podría decirse de Wittgenstein. A pesar de su estilo patricio, lo cierto es que en ocasiones puede resultar demasiado crédulo en relación con la práctica establecida. Aun así, en su mejor versión, combina la sensibilidad de un artista ante la vida corriente con la insistencia de un profeta cuando plantea que los seres humanos corrientes deben renunciar a su apego a unas fantasías que les resultan convenientes. En efecto, se trata de un equilibrio muy poco habitual.

NOTAS

1. Materialismos

[1] Sobre el pensamiento materialista en el siglo XVIII, véase John W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

[2] Véase Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fontana, 1983, p. 199 (edición revisada).

[3] Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature*, Nueva York, International Publishers, 1940, pp. 291-292. *[Dialéctica de la naturaleza.]*

[4] Sigmund Freud, «Project for a Scientific Psychology», en Ernst Kris (ed.), *The Origins of Psychoanalysis*, Nueva York, Basic Books, 1954, p. 379.

[5] Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*, Londres, New Left Books, 1975, p. 36.

[6] Para un ejemplo de ortodoxia marxista en relación con la cuestión, véase Antonio Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History*, Londres, Monthly Review Press, 1966.

[7] Para un relato ortodoxo, véase Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, Londres, Jonathan Cape, 1968.

[8] La visión según la cual el materialismo es una forma de idealismo reposa sobre la acusación de que proyecta las operaciones de negación, contradicción, etcétera, que propiamente son mentales o lingüísticas, en la realidad material misma. Sobre este argumento, véase Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Londres, New Left Books, 1973, 1.ª parte.

[9] Véase John Milbank, «Materialism and Transcendence», en Creston Davis, John Milbank y Slavoj Žižek (eds.), *Theology and the Political*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 394-395.

[10] Slavoj Žižek, *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Londres, Verso, 2014, p. 13.

[11] Introducción a Diana Cook y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press, 2010, p. 9.

[12] Jane Bennett, «A Vitalist Stopover on the Way to a New Materialism», en Diana Cook y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms*, p. 47. Véase también su estudio entero *Vibrant Matter*, Durham, Duke University Press, 2010, para una declaración admirablemente completa de esta posición.

[13] Pheng Cheah, «Non-Dialectical Materialism», en Diana Cook y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms*, p. 79.

[14] Rey Chow, «The Elusive Material: What the Dog Doesn’t Understand», en Diana Cook y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms*, p. 226.

[15] Eric L. Santner, *The Weight of All Flesh: On the Subject-Matter of Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 261.

[16] Karl Marx, *Early Writings*, Londres, Penguin, 1992, p. 328.

[17] Para una excelente guía por la obra de Deleuze, véase Peter Hallward, *Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londres, Verso, 2006.

[18] Véase concretamente Raymond Williams, *Culture*, Londres, Fontana, 1981, y *Culture and Materialism*, Londres, Verso, 2005. Para un repaso útil, véase Andrew Milner, *Cultural Materialism*, Melbourne, Melbourne University Press, 1993.

[19] Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, p. 3. [*Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 2007.] [Existía en Planeta de Agostini.]

[20] Véase Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Harmondsworth, Penguin, 1973, cap. 8. [*Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1995.]

[21] Karl Marx, *Early Writings*, p. 356.

[22] Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, Londres, Lawrence and Wishart, 1974, pp. 50-51. *[La ideología alemana.]*

[23] Ibídem.

[24] Véase Samantha Frost, «Fear and the Illusion of Autonomy», en *New Materialisms*, pp. 158-176.

[25] Joeri Schrijvers, *An Introduction to Jean-Yves Lacoste*, Farnham, Ashgate, 1988, p. 49.

[26] Timpanaro, *On Materialism*, p. 34.

[27] Marx, *Early Writings*, p. 389.

[28] Véase Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 34.

[29] Véase Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londres, Verso, 2012, p. 86. [*La demanda infinita: la ética del compromiso y la política de la resistencia*, Barcelona, Marbot, 2010.]

[30] Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, Londres, New Left Books, 1971, p. 96. [*El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2011.]

[31] Para un relato de la extraordinaria psicopatología de la familia Wittgenstein, véase Alexander Waugh, *The House of Wittgenstein: A Family at War*, Londres, Bloomsbury, 2008. [*La familia Wittgenstein*, México, Lumen, 2009.]

[32] Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 4e. [*Aforismos*. C*ultura y valor*, Barcelona, Espasa, 2007.]

[33] Para un estudio apasionante de la Viena de Freud y Wittgenstein, véase Allan Janik y Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Nueva York, Simon & Schuster, 1973. [*La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998.] En cierto momento, en esta obra se hace referencia a «la esposa de Leonard Woolf, Virginia». Para Wittgenstein y Freud, véase Brian McGuinness, «Freud and Wittgenstein», en Brian McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Bristol, Theommes Press, 1998, pp. 108-120.

[34] Véase concretamente su *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Londres, Continuum, 2009. Estudios útiles sobre el pensamiento de Meillassoux son: Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, reimpreso en 2011; Christopher Watkin, *Difficult Atheism*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011, y Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.

[35] Spinoza, *Ethics*, Londres, Everyman, 1993, p. 25. [*Ética*, diversas editoriales.]

[36] En Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, pp. 90-122.

* En referencia al poema de Rainer Maria Rilke «Otoño»: Las hojas caen, caen de muy lejos / como mustiadas en el cielo, en remotos / jardines, caen: como un ademán de rechazo. / Y en las noches, la pesada tierra cae, / fuera de las estrellas, en la soledad. / Todos caemos. Cae mi mano. / Y mira los demás: en todas ellas está. / No obstante, hay alguien que detiene esas caídas / con infinita dulzura entre sus manos. *(N. del t.)*

[37] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Londres, Union Books, 2009, p. 30. [*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación Federico Engels, 2006.]

2. ¿Tienen alma los tejones?

[1] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 178. [*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008.] Para parte de lo que sigue recurro a mi artículo «The Body as Language», *Canadian Review of Comparative Literature*, 41, 1 (marzo, 2014), pp. 11-16.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge, 1962, p. 94. [*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Altaya, 1999.]

[3] Véase Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 5, Londres, Lawrence & Wishart, 1976, p. 44.

[4] Denys Turner, *Thomas Aquinas: A Portrait*, New Haven, Yale University Press, 2013, p. 62.

* En inglés, *body* significa «cuerpo» pero también «cadáver», por lo que la frase en teoría podría llevar a confusión. En castellano no se da dicha ambigüedad. De hecho, el título de la novela de Agatha Christie que se menciona, *The body in the library*, se tradujo al español como *Un cadáver en la biblioteca*. *(N. del t.)*

[5] Véase Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1967, p. 220.

[6] Marx, *Early Writings*, p. 355.

[7] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 178.

[8] Nancy, *The Sense of the World [Le sense du monde]*, p. 131.

[9] Engels y Marx, *The German Ideology*, pp. 55-56. *[La ideología alemana.]*

[10] Véase Nicholas M. Heaney, *Thomas Aquinas: Theologian of the Christian Life*, Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 140-141. Para la visión de Tomás de Aquino sobre el alma y el cuerpo, véase específicamente Ralph McInerny (ed.), *Aquinas Against the Averroists*, Lafayette, Purdue University Press, 1993, y *Thomas Aquinas*, *Light of Faith: The Compendium of Theology*, Mánchester, Sophia Institute, 1993. Para comentarios bastante menos impactantes sobre la teología del cuerpo, véase Terry Eagleton, *The Body as Language: Outline of a* «*New Left*» *Theology*, Londres, Sheed & Ward, 1970.

[11] Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Londres, Duckworth, 1999, p. 49. [*Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.]

[12] Marx, *Early Writings*, p. 355.

[13] Ibídem, p. 328.

[14] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 102.

[15] Véase Wittgenstein, *Zettel*, párrafo 504.

[16] Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 151. [*El ocaso de los dioses* y *El Anticristo*, diversas ediciones.]

[17] Turner, *Thomas Aquinas*, p. 52.

[18] Ibídem, p. 51.

[19] Ibídem, p. 90.

[20] Ibídem, p. 97.

[21] Ibídem, p. 89.

[22] Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford University Press, 2004. [*Lo abierto: el hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2010.]

[23] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 223.

[24] Véase MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 59.

[25] Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington, University of Indiana Press, 1955, p. 210. [*Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza Ensayo, 2007.]

[26] Véase John Macmurray, *Reason and Emotion*, Londres, Faber & Faber, 1962, p. 7.

[27] Véase Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1990, cap. 1. [*La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2011.]

[28] Véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. [*Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004.]

3. Emancipar los sentidos

[1] «Theses on Feuerbach», en Marx y Engels, *The German Ideology*, p. 121.

[2] Marx, *Early Writings*, p. 352.

[3] He ahondado en estas cuestiones en mi texto «Bodies, Artworks, and Use Values», *New Literary History*, 44, 4 (otoño de 2013), pp. 561-573.

[4] Engels y Marx, *The German Ideology*, p. 62.

[5] Marx, *Early Writings*, p. 354 (traducción ligeramente enmendada).

[6] Ibídem, p. 352.

[7] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Cambridge, Polity, 1987, pp. 35-36. Para una excelente crítica a la obra de Marx en este punto, en la que se lo censura por su temprano desprecio tanto de la ciencia como de la objetividad, véase Andrew Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx*, *Lukács and the Frankfurt School*, Londres, Verso, 2014, particularmente el capítulo 3. [*Habermas: Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1992.]

[8] Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 41.

[9] Engels y Marx, *The German Ideology*, p. 50.

[10] Ibídem, p. 50. Para un debate útil sobre el tema, véase John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000.

[11] Engels y Marx, *The German Ideology*, p. 63.

[12] Timpanaro, *On Materialism*, p. 50.

[13] John Macmurray, *The Self as Agent*, Londres, Faber & Faber, 1969, p. 101. El pensamiento de Macmurray va a contracorriente de la ortodoxia filosófica anglosajona en su historicismo y su comunitarismo. Lo mismo puede decirse de Alasdair MacIntyre, hablante tanto de gaélico escocés como de irlandés, así como de otros pensadores irlandeses y escoceses. No resulta tan fácil ignorar cuestiones de historia y comunidad en los márgenes coloniales.

[14] Marx, *Early Writings*, p. 328.

[15] Engels y Marx, *The German Ideology*, p. 42.

[16] Véase Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Londres, Verso, 1983, obra que defiende que Marx sí tenía un concepto de la naturaleza humana y que hacía bien en tenerlo.

[17] Kate Soper, «Marxism, Materialism and Biology», en John Mepham y David-Hillel Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, vol. 2, Brighton, Harvester, 1979, p. 95.

* El cartismo (*Chartism* en inglés) fue un movimiento popular que se dio en Reino Unido entre 1838 y 1848, resultado de la agitación de la clase obrera debida a los cambios derivados de la Revolución industrial, la coyuntura económica y las leyes promulgadas por el Parlamento. *(N. del t.)*

[18] Raymond Williams, «Problems of Materialism», *New Left Review*, 109 (mayo-junio de 1978), p. 14.

[19] Engels y Marx, *The German Ideology*, p. 49 (traducción ligeramente enmendada).

[20] Marx, *Early Writings*, p. 352.

[21] Ibídem, p. 238.

[22] Ibídem, pp. 360 y 285.

[23] Ibídem, p. 361.

[24] Ibídem.

[25] Elaine Scarry, *The Body in Pain*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 244.

[26] Marx, *Early Writings*, p. 329.

[27] Ibídem, p. 351.

[28] Ibídem, p. 365.

[29] Engels y Marx, *The German Ideology*, p. 47 (traducción enmendada).

[30] Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 408. [*Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2014.]

[31] Macmurray, *The Self as Agent*, p. 25.

[32] Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, p. 35.

[33] Walter Benjamin, *Illuminations*, Londres, Fontana, 1973, pp. 256-257 (edición de Hannah Arendt).

[34] Engels y Marx, *The German Ideology*, pp. 51-52.

[35] Citado por Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, Londres, New Left Books, 1971, pp. 31-32.

[36] Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Londres, Verso, 1995, p. 2.

[37] Walter Kaufmann (ed.), *Basic Writings of Nietzsche*, Nueva York, Random House, 1968, p. 737.

[38] Citado en Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, p. 24.

[39] G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», *Philosophical Papers*, Londres, Allen & Unwin, 1959, p. 322.

[40] Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, Harvester Press, 1982, p. 93.

[41] Para una atractiva comparación de los dos pensadores, véase D. Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.

[42] Engels y Marx, *The German Ideology*, p. 118.

4. ALEGRÍA

[1] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 393. La mejor introducción al pensamiento de Nietzsche es el detallado, completo y juicioso *Nietzsche*, de Richard Schacht, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983. [*Más allá del bien y del mal*, diversas ediciones.]

[2] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 307.

[3] Ibídem, p. 534.

[4] Theodor Adorno, *Prisms*, Londres, Neville Spearman, 1967, p. 260.

[5] Para un valioso relato sobre Nietzsche y el arte, véase Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

[6] Nietzsche, *The Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, p. 116.

[7] Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, vol. 2, p. 690.

[8] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Londres, Penguin, 2003, pp. 61-62. [*Así habló Zaratustra*, diversas ediciones.]

[9] Nietzsche, *The Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, p. 124.

[10] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Nueva York, Vintage, 1974, p. 18. [*La gaya ciencia*, diversas ediciones.]

[11] Ibídem, p. 267.

[12] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Nueva York, Vintage, 1967, p. 284. [*La voluntad de poder*, diversas ediciones.]

[13] Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 76. [*Aurora: pensamientos sobre los prejuicios morales*, diversas ediciones.]

[14] Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 544. [*Genealogía de la moral*, diversas ediciones.]

[15] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 323.

[16] Nietzsche, *Ecce Homo*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 689. [*Ecce homo*, diversas ediciones.]

[17] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 202.

[18] Ibídem, p. 237.

[19] Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 531.

[20] Ibídem, p. 529.

[21] Ibídem, p. 498.

[22] Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, en *Sigmund Freud*, vol. 12, *Civilization, Society and Religion*, Harmondsworth, Penguin, 1985, p. 192. *[El futuro de una ilusión.]*

[23] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 392.

[24] Citado en Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Mánchester, Manchester University Press, 1990, p. 224 (traducción ligeramente enmendada).

[25] He abordado esta cuestión con más detalle en *Culture and the Death of God*, New Haven, Yale University Press, 2014, cap. 5.

[26] Sobre esta tradición de pensamiento social, véase Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Nottingham, Spokesman Books, 2013.

5. El terreno áspero

[1] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, p. 23. [*Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1987.]

[2] A. C. Grayling, *Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 84.

[3] MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p. 30.

[4] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 201.

[5] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 8. [*Investigaciones filosóficas*, diversas editoriales.]

[6] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, párrafo 55 (edición de Rush Rhees).

[7] Charles Taylor, «Theories of Meaning», *Proceedings of the British Academy*, 66 (1980), p. 327.

[8] Ted Schatzki, «Marx and Wittgenstein as Natural Historians», en Gavin Kitching y Nigel Pleasants (eds.), *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, Londres, Routledge, 2002, p. 55.

[9] Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*, Oxford, Basil Blackwell, 1977, p. 302 (edición de G. E. M. Anscombe). [*Observaciones sobre los colores*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.]

[10] Engels y Marx, *The German Ideology*, p. 47.

[11] Un magnífico, si bien algo exigente, relato de las reflexiones de Wittgenstein sobre estas cuestiones se encuentra en P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford, Oxford University Press, 1986, especialmente en el capítulo 7. Véase también G. P. Baker y P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford, Blackwell, 2005. [*Antropología filosófica de Wittgenstein: reflexionando con P. M. S. Hacker*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.]

[12] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 46.

[13] Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 37. [*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987.]

[14] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 14.

[15] Citado en J. C. Nyiri, «Wittgenstein's Later Works in Relation to Conservatism», en Brian McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times*, p. 57.

[16] He profundizado sobre esta cuestión en mi «Wittgenstein's Friends», en Terry Eagleton, *Against the Grain*, Londres, Verso, 1986, cap. 8.

[17] Véase Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Londres, Jonathan Cape, 1990, p. 354.

[18] Para una explicación de la relación de Wittgenstein y la Unión Soviética, véase John Moran, «Wittgenstein and Russia», *New Left Review*, 73 (mayo-junio de 1972), pp. 83-96.

[19] Fuera quien fuese que reclutaba a los espías soviéticos en el Trinity College, Cambridge no se salió del todo con la suya. Mi propio tutor en la facultad se dedicaba a reclutar personal para la inteligencia británica, aunque no fue tan insensato como para intentar reclutarme a mí.

[20] Citado en Maurice O'Connor Drury, «Conversations with Wittgenstein», en Rush Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 158.

[21] Véase Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford, Oxford University Press, 1958, p. 58. [*Ludwig Wittgenstein*, Literatura Random House, no disponible.]

[22] Véase George Thomson, *The First Philosophers*, Londres, Lawrence & Wishart, 1955.

[23] Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 49. [*Aforismos*. C*ultura y valor*, Barcelona, Espasa, 2007.]

[24] McGuinness, *Wittgenstein and His Times*, p. 9.

[25] Véase David Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Londres, Macmillan, 1983, pp. 163-164.

[26] Para un retrato ilustrativo de Wittgenstein en relación con esta cuestión, véase Neil Turnbull, «Wittgenstein's Leben: Language, Philosophy and the Authority of Everyday Life», en Conor Cunningham y Peter M. Candler (eds.), *Belief and Metaphysics*, Londres, SCM Press, 2007, pp. 374-392.

[27] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 162.

[28] Véase Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 89.

[29] Fania Pascal, «Wittgenstein: A Personal Memoir», en Rhees, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, p. 35.

[30] Véase Williams, *Culture and Society*, pp. 176-177 y 271-272.

[31] Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 42.

[32] Fergus Kerr, *Theology After Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 120.

[33] Jürgen Habermas, «On Systematically Distorted Communication», *Inquiry*, 13 (1970), pp. 2015-2018.

[34] Georg H. von Wright, «Wittgenstein in Relation to His Times», en McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times*, p. 111.

[35] Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, p. 57.

[36] Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 61.

[37] Véase Hacker, *Insight and Illusion*, p. 233.

[38] Citado por Von Wright, «Wittgenstein in Relation to His Times», p. 113.

[39] Véase Alice Ambrose (ed.), *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932-1935*, Oxford, Blackwell, 1979, pp. 108-109.

[40] Citado por Kenny, «Wittgenstein and the Nature of Philosophy», p. 13.

[41] Citado por Hacker, *Insight and Illusion*, p. 155. En su versión más degenerada, eso se conoce como tutoría «Oxbridge» de la vieja escuela.

[42] Citado por Kenny, «Wittgenstein and the Nature of Philosophy», p. 13.

[43] Véase Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, p. 39.

[44] Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 45.

[45] Nietzsche, *Ecce Homo*, en *Basic Writings of Nietzsche*, p. 674.

[46] Citado en McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times*, p. 5.

[47] Ibídem, p. 17.

[48] Véase Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 56.

[49] Para un estudio comparativo de los dos filósofos, véase Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Blackwell, 1985.

[50] Wittgenstein, *On Certainty*, párrafo 475.

[51] Ibídem, párrafo 359.

[52] Kerr, *Theology After Wittgenstein*, p. 109. Véanse también Len Doyal y Roger Harris, «The Practical Foundations of Human Understanding», *New Left Review*, 139 (mayo-junio de 1983), pp. 59-78, y G. Macdonald y P. Pettit, *Semantics and Social Science*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.

[53] Véase Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart, 1971, p. 330 (edición de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith).

Materialismo
Terry Eagleton

Título original: *Materialism*

Ediciones Península
Diagonal, 662-664
08034 Barcelona
edicionespeninsula@planeta.es
www.edicionespeninsula.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2017

ISBN: 978-84-9942-646-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S.L.
www.eltallerdelllibre.com